ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 15

ΟΙ ΗΡΩΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

ΟΙ ΝΕΟΙ ΑΓΙΟΙ, 8ος-16ος αιώνας

Επιστημονική επιμέλεια

Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη

ΑΘΗΝΑ 2004

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION
INSTITUTE FOR BYZANTINE RESEARCH
INTERNATIONAL SYMPOSIUM 15

THE HEROES OF THE ORTHODOX CHURCH

THE NEW SAINTS, 8th-16th c.

Edited by
Eleonora Kountoura-Galake

ATHENS 2004

Ηλεκτρονική επεξεργασία-σελιδοποίηση: Ζαμπέλα Λεοντάρα

Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών,
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα. FAX: (210) 72 73 629

Distribution: The National Hellenic Research Foundation;
48, Vassileos Constantinou, 116 35 Athens. FAX: (210) 72 73 629

ISSN 1106-1448
ISBN 960-371-028-8

Περιεχόμενα

Πρόλογος

Ἡ "ἀποσύνθεση" ἑνὸς τεράστιου ἁγιολογικοῦ ὑλικοῦ καὶ ἡ ἐκ νέου ἀνασύνθεση καὶ κωδικοποίησή του ἀπὸ τὸν Συμεὼν Μεταφραστὴ στὸν 10ον αἰώνα, ὅπως εἶναι γνωστό, ἔθεσαν σὲ ἀχρηστία παλαιὰ πολύτιμα κείμενα Βίων ἁγίων μὲ τελικὸ ἀποτέλεσμα τὴν πλήρη ἀπώλειά τους. Ὡστόσο ὁ βίος καὶ ἡ πολιτεία τῶν ἁγίων ἀπὸ τὴν ταραγμένη περίοδο τῆς εἰκονομαχίας καὶ ἐντεῦθεν εὐτύχησαν νὰ ἐξαιρεθοῦν ἀπὸ τὴ "μεταφραστικὴ ἐκκαθάριση". Ἔτσι δίδεται ἡ δυνατότητα στὴν ἔρευνα νὰ παρακολουθήσει χωρὶς κενὰ καὶ σιωπὲς τὴν ἐξέλιξη τῆς ἁγιολογικῆς παραγωγῆς, δραστήριας ἢ μή, ἀπὸ τοὺς μεσοβυζαντινοὺς χρόνους ὡς τὸ τέλος τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας· μιᾶς παραγωγῆς ποὺ θέλει νὰ προβάλλει τοὺς νέους ἥρωες - πρότυπα τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς, ἢ νὰ ἀναδείξει τοὺς ἄθλους παλαιότερων ἁγίων, ἀκόμη καὶ τῆς πρώιμης ἐκκλησίας μὲ νέους ὅμως συμβολισμοὺς καὶ νέα νοηματοδότηση. Ἡ βυζαντινὴ ἁγιολογικὴ παράδοση, ὡς *Βίος* ἢ *συναξάριο* ἢ *ἐγκώμιο* ἢ *miraculum* ἢ ἀκόμη καὶ ὡς ὑμνολογία ἀφιερωμένη σὲ ἁγίους, φαίνεται νὰ ἐπιβιώνει κατὰ τρόπο ἐμφανέστατο καὶ μετὰ τὴν ὀθωμανικὴ κατάκτηση, τουλάχιστον ὥς τὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα.

Προβλήματα αὐτῆς τῆς μεγάλης περιόδου τῆς ἁγιολογικῆς φιλολογίας ἐξετάσθηκαν στὸ Διεθνὲς Συμπόσιο ποὺ ὀργανώθηκε ἀπὸ τὸ Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ, ἀπὸ τὶς 25 ὥς τὶς 28 Νοεμβρίου 1999, μὲ θέμα "Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Οἱ Νέοι Ἅγιοι, 8ος-16ος αἰ."

Ἄξονες τῆς προβληματικῆς τοῦ συμποσίου ὑπῆρξαν κατ' ἀρχὴν ἡ ἱστορικότητα τῶν ἁγίων καὶ τὰ ἀνθρωπολογικά τους πρότυπα· ἡ ἱστορικότητα τῶν προσώπων, ἡ παρουσία τῆς πραγματικῆς ἱστορίας καὶ ὁ ἱστορικὸς χρόνος μέσα στοὺς Βίους, καθὼς καὶ ἡ ἐξέλιξη καὶ διαφοροποίηση τοῦ μοντέλου τοῦ ἁγίου-ἥρωα στοὺς ἐννέα αἰῶνες τῆς ὑπὸ ἐξέταση περιόδου. Ἱκανὸς ἀριθμὸς ἀνακοινώσεων ἀναφέρθηκε στὶς διαδικασίες ἁγιοποίησης καὶ τὴν ἔνταξη τῶν ἁγίων στὴ λατρεία, δηλαδὴ στὶς συνθῆκες ἢ σκοπιμότητες γένεσης τοῦ νέου ἥρωα, στὰ μοντέλα καὶ στὰ κριτήρια ἔνταξης στὸ ἁγιολόγιο, καθὼς καὶ στὶς ἀμφισβητήσεις τόσο τῆς διαδικασίας ὅσο καὶ τῆς ἁγιότητας. Ἀναφέρθηκε ἀκόμη στὴν ἀναβίωση καὶ ἐπικαιροποίηση τῆς λατρείας ἁγίων ποὺ ἔζησαν ἢ φέρεται νὰ ἔδρασαν σὲ παλαιότερους

χρόνους καὶ στὶς ἱστορικὲς ἀναγκαιότητες ποὺ ἐπέβαλαν τὴν ἐπαναναχάλυψη καὶ προβολή τους στὸ ἁγιολογικὸ καὶ λατρευτικὸ προσκήνιο ἀπὸ τὴν μεσοβυζαντινὴ ἐποχὴ ὡς τοὺς παλαιολόγειους χρόνους.

Ὁ προβληματισμὸς ἐπεκτάθηκε στὴν ἐξέταση τῆς ἐμπλοκῆς τοῦ ἁγίου ὡς ἱστορικοῦ προσώπου στὰ πνευματικὰ κινήματα, ἰδεολογίες ἢ ἔριδες τῆς ἐποχῆς του· καὶ ἀκόμη στὴ χρήση τοῦ Βίου του ὡς ἐργαλείου γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση ἀντίπαλων ἰδεολογικῶν κινημάτων, ὅπως ἡ εἰκονομαχία ἢ δογματικῶν ἀποκλίσεων (διαμάχη μὲ τὴ λατινικὴ ἐκκλησία) ἢ ἀντίθετα γιὰ τὴν προώθηση νέων θρησκευτικῶν ἀξιῶν καὶ πνευματικῶν ρευμάτων ὅπως ὁ ἡσυχασμός.

Ἡ ἁγιολογικὴ γεωγραφία καὶ ὁ πραγματικὸς ἢ ἰδεατὸς χῶρος ποὺ ἀναπτύσσεται ὁ νέος ἅγιος ἦταν τὸ ἀντικείμενο διαπραγμάτευσης πολλῶν συμβολῶν· ἡ γεωγραφικὴ διασπορὰ ἢ ἐμβέλεια τῆς λατρείας τῶν ἡρώων μας, ἡ εἰδολογικὴ κατανομὴ στὸν χῶρο καὶ ἡ ἑρμηνεία της. Ἰδιαίτερα ἀπασχόλησε ἡ ἐξέλιξη τῆς εἰκόνας τοῦ ἁγίου στὸν κόσμο τῶν Σλάβων καὶ στὴ σλαβικὴ φιλολογία, εἴτε ὁ ἅγιος εἶναι ἱερὸ πρόσωπο τιμώμενο στὸν ἑλληνόφωνο βυζαντινὸ χῶρο ἢ νέος ἥρωας ποὺ ἀναδεικνύεται καὶ καθιερώνεται στὸ σλαβικὸ κόσμο τῶν Βαλκανίων καὶ τῆς Ρωσίας. Ἰδιαίτερη ἔμφαση δόθηκε στὸ ἐρώτημα σὲ ποιὸ βαθμὸ τὰ σλαβικὰ ἁγιολογικὰ κείμενα, τόσο ὡς φιλολογικὸ εἶδος ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὸ οὐσιαστικό τους περιεχόμενο, ἀποτελοῦν μεταφορὰ καὶ μίμηση παγιωμένων βυζαντινῶν προτύπων ἢ εἰσάγουν καὶ διαφοροποιημένα μοντέλα καὶ νέου τύπου ἥρωες, προσαρμοσμένους στὶς ἀνάγκες τοῦ τοπικοῦ ποιμνίου.

Στὰ ἴδια τὰ κείμενα τῆς ἁγιολογικῆς φιλολογίας (*Βίοι*, *ἐγκώμια*, *συναξάρια*, *miracula*), εἴτε ὡς νέα εὑρήματα εἴτε ὡς κριτικὴ ἢ ἐπαναξιολόγησή τους ἀναφέρεται ὁρισμένος ἀριθμὸς τῶν ἀνακοινώσεων. Τέλος δὲν εἶναι εὐάριθμες οἱ συμβολὲς γιὰ τὴν εἰκαστικὴ προσέγγιση τοῦ βυζαντινοῦ ἁγίου καὶ τὸν ἱστορικό προβληματισμὸ ποὺ εἰσάγει.

Ἡ ὀργάνωση τοῦ Συμποσίου κατέστη δυνατὴ χάρη στὴ γενναία ἐπιχορήγηση τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ. Ὀφείλει ὅμως πολλὰ καὶ στὴν οἰκονομικὴ ἐνίσχυση τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κυρίου Χριστοδούλου, καθὼς καὶ τοῦ "φιλοαγιολόγου" κυρίου Χαραλάμπους Σαραντίτη. Ἡ συμβολικὴ κατάληξη τοῦ Συμποσίου στὸ βοιωτικὸ μοναστήρι τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ τοῦ ἐν Στειρίῳ κατέστη δυνατὴ χάρη στὸ ἐνδιαφέρον τοῦ μητροπολίτου Θηβῶν καὶ Λεβαδείας κυρίου Ἱερωνύμου καὶ στὴ θερμὴ φιλοξενία τῶν πατέρων τῆς μονῆς. Ἂς δεχθοῦν ὅλοι τὶς θερμὲς εὐχαριστίες τοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν.

Κρίτων Χρυσοχοΐδης
Διευθυντὴς Ἐρευνῶν ΙΒΕ /ΕΙΕ

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

ABSA	*The Annual of the British School at Athens*
ΑΔ	*Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*
ΑΙΣ	*Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 1-5, Saint-Pétersburg 1888-1894, rp. anast. Bruxelles 1963
AnBoll	*Analecta Bollandiana*
ΑΠ	*Ἀρχεῖον Πόντου*
Beck, *Kirche*	H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
BBA	Berliner byzantinistische Arbeiten
BHG	Fr. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III [Subs. Hag. 8a], Bruxelles 1957.
BHG N. Auct.	Fr. Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae* [Subs. Hag. 65], Bruxelles 1984.
BBOM	Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs
BBSt	Berliner Byzantinistische Studien
BBTT	Belfast Byzantine Texts and Translations
BNJ	*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*
Bsl	*Byzantinoslavica*
Byz	*Byzantion*
BF	*Byzantinische Forschungen*
CahArch	*Cahiers archéologiques*
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus fontium historiae byzantinae
CSHB	Corpus scriptorum historiae byzantinae
ΔΧΑΕ	*Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*
DOSeals	*Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, 1-4, ed. J. Nesbitt–N. Oikonomides, Washington, D.C. 1991-2001

DSp	*Dictionnaire de spiritualité*
Dölger, *Regesten*	Fr.Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 1-5, München 1924-1965
Ehrhard, *Überlieferung*:	A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III., Leipzig 1936-1952
EO	*Échos d'Orient*
GOTR	*The Greek Orthodox Theological Review*
GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies*
Iconoclasm	A. Bryer – Judith Herrin (eds), *Iconoclasm* (Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1975), Birmingham 1977.
IRAIK	*Izvestija Russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole*
Janin, *Eglises CP*	R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. III. Les églises et les monastères*, Paris 1969[2]
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JÖB (JÖBG)	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Byz. Gesellschaft)*
JRS	*Journal of Roman Studies*
Lampe, *Lexicon*	G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961
ΛΣ	*Λακωνικαὶ Σπονδαὶ*
LexMA	Lexikon des Mittelalters, München-Zürich
LSJ	H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. 1940, Oxford 1960.
Mansi	J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia 1759-1798, rp. Graz 1960
Mateos, *Typicon*	J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle*, Introduction, texte critique, traduction et notes, I, *Le cycle de douze mois* [OCA 165], Roma 1962; II, *Le cycle des fêtes mobiles* [OCA 166], Roma 1963
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ODB	A. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I-III, New York–Oxford 1991
ΠΑΕ	*Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*

PG	Patrologia Graeca
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
PMBZ	*Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit,* herausg. von Fr. Winkelmann et al., I-V., Berlin-New York 1998-2001
RE	Paulys, Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft
REB	*Revue des Études byzantines*
REA	*Revue des Études Arménienne*
ROC	*Revue de l'orient Chrétien*
RSBN	*Rivista di Studi bizantini e neoellenici* n.s.
SPBS	Society for the Promotion of Byzantine Studies
SC	Sources chrétiennes
SCIAM	Settimane di Studio del Centro Italiano sull' Alto Medioevo
Subs. Hag.	Subsidia Hagiographica
SF	*Südostforschungen*
Synaxarium CP	H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adjectis synaxariis selectis, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris,* Bruxelles 1902
ΘΗΕ	*Θρησκευτική Χριστιανική Ἐγκυκλοπ.*
The Byzantine Saint	S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint.* (University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies), London 1981.
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	*Travaux et Mémoires*
VV	*Vizantijskij Vremennik*
WBSt	Wiener Byzantinistische Studien
ZRVI	*Zbornik radova Vizantološkog instituta*

MARIE-FRANCE AUZÉPY

LES SAINTS ET LE TRIOMPHE DE L'ORTHODOXIE

L'Orthodoxie: pour un public grec, le mot est si commun qu'il n'attire pas l'attention. Pourtant, il n'est pas courant d'identifier l'exactitude de la religion avec la représentation imagée et de revendiquer une religion de l'image. C'est ce que firent le patriarche Méthode et l'impératrice Théodora le 11 mars 843, quand ils instituèrent au premier dimanche de Carême la fête du rétablissement des images[1], aussi appelé "le triomphe de l'Orthodoxie", et qu'ils y firent lire un document, le *Synodikon* de l'Orthodoxie, ainsi qualifié par J. Gouillard: "action de grâces anniversaire, proclamation des dogmes de la religion, déroute des impiétés: le *Synodikon* de l'Orthodoxie est tout cela dans l'ordre"[2]. L'image cultuelle y est justifiée par l'incarnation et haussée au rang de vérité dogmatique: *Τοῖς λόγῳ μὲν τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου δεχομένοις, ὁρᾶν δὲ ταύτην δι' εἰκόνων οὐκ ἀνεχομένοις, καὶ διὰ τοῦτο ῥήματι μὲν κατασχηζομένοις, πράγματι δὲ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀρνουμένοις, ἀνάθεμα.* "Ceux qui admettent verbalement l'Incarnation de Dieu le Verbe, mais ne souffrent pas de la voir en images et, de ce fait, feignent de l'admettre en parole, mais renient en réalité notre salut, anathème"[3]. Ensuite, les acclamations exaltent les partisans de l'image et les anathèmes condamnent les iconoclastes, le document se concluant par des acclamations aux empereurs régnants.

La fête de l'Orthodoxie ainsi que le *Synodikon* qui y est lu appellent plusieurs remarques: tout d'abord la date ne paraît pas innocente. Selon son *Typicon* (Xe siècle), la Grande Église qui, curieusement, ignore le triomphe de

---

1. Il n'existe aucun témoin direct de cet événement (J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire, *TM* 2 [1967], 1-316, ici 120-127); on peut, malgré son caractère tardif et légendaire, se reporter à l'*Absolution de Théophile* (W. Regel, *Narrationes de Theophilo imperatore constantinopolitano et Theodora imperatrice sub restitutione sanctarum imaginum* [Analecta Byzantino-Russica], Petrograd 1891, 35-39; traduction française dans: Marie-France Auzépy – M. Kaplan – B. Martin-Hisard, *La chrétienté orientale du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*, Paris 1997, 72-76).

2. Gouillard, Le Synodikon, 2.

3. *Ibidem*, 55.138-140, et 54.

l'Orthodoxie[4], célèbre en effet au premier dimanche de Carême, les prophètes Moïse, Aaron et Samuel[5]. Fêter le rétablissement des images le jour de la fête de Moïse semble donc refléter l'intention d'affirmer la victoire de l'icône, prolongement et accomplissement de l'Incarnation, sur la Loi: la célébration de la voix divine est désormais remplacée par celle de son image.

La procédure choisie pour rétablir le culte des images est par ailleurs inhabituelle: la procédure usuelle, celle du concile convoqué par l'empereur, le plus souvent au palais, a été écartée au profit d'une procession à Sainte-Sophie, d'un office et de la lecture du *Synodikon*[6], bref au profit d'une cérémonie liturgique menée par le patriarche. L'Orthodoxie dont l'empereur était auparavant le garant, ce qui justifiait son droit à convoquer les conciles, est désormais proclamée dans une église par le patriarche au moyen de ce qui appartient en propre à l'Église, la liturgie[7], et elle s'impose à l'empereur. Le triomphe de l'Orthodoxie est en ce sens l'affirmation de l'indépendance de l'Église face au pouvoir impérial[8]: il marque la fin des tentatives impériales pour réformer le dogme, désormais aux mains de l'Église et figé dans la répétition sans fin de la liturgie. Quittant le temps de l'histoire où il était modulable, le dogme entre dans le temps répétitif de la liturgie où il est immuable: le *Synodikon*, lu chaque année, en est la preuve.

Dans le même temps, cependant, le *Synodikon* intègre des acclamations aux empereurs, puis, plus tard, la liste des empereurs défunts, de sorte que le *Synodikon* scelle aussi la relation établie entre les deux pouvoirs à partir du

4. Mateos, *Typicon*, I, XI-XIII.

5. Mateos, *Typicon*, I, 20-23. Dans le *Synaxarium CP*, les prophètes ont leur fête propre (Moïse le 4 septembre, Samuel le 20 août et Aaron le 20 juillet). Les trois prophètes sont en revanche réunis, honorant la croix, dans une miniature du Psautier Chludov (M.V. Scepkina, *Miniatjury Khludovskoi Psaltiri*, Moscou 1977, fol. 98v).

6. Cf. note 1.

7. La liturgie, domaine propre de l'Église: Nicéphore, *Antirrhetici* III 7: PG 100, 385-388.

8. Interprétation semblable de D. Afinogenov, Iconoclasm and Ecclesiastical Freedom: Two Approaches in Ninth-Century Byzantium, dans: R.F. Taft (éd.), *The Christian East, its Institutions and its Thoughts: A Critical Reflection* [OCA 251], Rome 1996, 591-611; D. Afinogenov, Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει. Part I: The Rise of the Patriarchal Power in Byzantium from Nicaenum II to Epanagoga, *Erytheia* 15 (1994), 45-65; Idem, Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει. Part II: From the Second Outbreak of Iconoclasm to the Death of Methodius, *Erytheia* 17 (1996), 43-71; interprétation assez différente de M. Kaplan, L'image, l'évêque et l'empereur: l'image et le pouvoir à l'époque du second iconoclasme d'après les sources hagiographiques, dans: J.-M. Sansterre – J.-C. Schmitt (éds), *Les Images dans les sociétés médiévales: pour une histoire comparée* [Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome 49], Bruxelles-Rome 1999, 185-201.

moment où l'Église a quitté la place subordonnée qui était la sienne auparavant. "La communauté orthodoxe finit par se reconnaître dans ce *Synodikon* tel qu'en lui-même le temps le change, et par y discerner l'expression d'une vocation inséparable de l'Église et de l'État"[9].

Ces changements considérables affectent naturellement la sainteté. Depuis le bel article d'Evelyne Patlagean, "Sainteté et pouvoir"[10], il est un fait acquis que les saints sont après l'iconoclasme très majoritairement des moines, qu'ils sont désormais le plus souvent issus de bonnes et riches familles, que leurs miracles paraissent plus pauvres et surtout orientés vers la prévision, que les saints sont moins audacieux, moins acerbes, moins libres d'esprit face aux puissants, qu'ils sont devenus en un mot "politically correct". Lennart Rydén a cependant retouché ce tableau en insistant sur la variété du style et de la composition des textes hagiographiques des IXe et Xe siècles[11].

La sainteté est également quantitativement plus faible: l'Orthodoxie mise en place en 843, figée dans la répétition et le temps cyclique de la liturgie, se contente de rappeler les hauts faits des saints anciens et semble n'avoir guère besoin d'une sainteté contemporaine. Le *Synaxaire*, dont le manuscrit le plus ancien date du milieu du Xe siècle[12], célèbre une majorité de saints de l'Antiquité tardive et intègre très peu de saints nouveaux après la vague des saints martyrs de l'iconoclasme. Par ailleurs, dans la mesure où il est un recueil de résumés, écrits pour l'occasion, de *Vies* de saints ou d'Actes de martyrs, le *Synaxaire* fait apparaître la sainteté sous une forme standardisée, encore accentuée au siècle suivant par l'entreprise métaphrastique. Après 843, la sainteté apparaît de plus en plus comme un phénomène codifié.

Cette uniformisation de la sainteté doit sans doute beaucoup au triomphe de l'icône. Au concile de Nicée II (787), en effet, il a été établi qu'une relation existait entre le modèle ou prototype et son image, relation qui justifie le culte

---

9. Gouillard, Le Synodikon, 289.

10. Evelyne Patlagean, Sainteté et pouvoir, dans: *The Byzantine Saint*, 88-105; à compléter par V. Déroche, L'autorité des moines à Byzance du VIIIe au Xe siècle, *Revue Bénédictine* 103 (1993) (= A. Dierkens - D. Missone - J.-M. Sansterre (éds), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société*. Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous, 14-16 mai 1992), 241-254.

11. L. Rydén, Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects, *Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Årsbok* 74 (1986), 69-79.

12. A. Luzzi, Precisazioni sull'epoca di formazione del Sinassario di Costantinopoli, *RSBN* n. s. 36 (1999), 75-91.

de l'icône en écartant l'idolâtrie: grâce à elle, le culte rendu à l'icône ne s'arrête pas à l'icône et atteint le prototype. La conséquence de cette relation est la fixité de l'icône, qui ne peut pas varier puisqu'elle est le reflet exact du prototype, et qui ne doit pas varier puisque toute variation entraînerait une confusion proche de l'idolâtrie. Les saints ont ainsi chacun leur portrait, chacun leur costume et chacun leurs attributs, de sorte que l'on soit assuré qu'il s'agit bien d'eux, qu'il ne puisse y avoir de confusion sur la personne; tous ces traits sont méticuleusement rapportés dans le *Livre du Peintre* de Denys de Fourna[13]. La fixité obligée de l'icône aurait ainsi par contagion atteint la conception de la sainteté tout entière.

Mais la codification de la sainteté est également à mettre en relation avec l'organisation par l'Église de son propre domaine, car il est certain que le saint homme vivant est gênant: du fait qu'il a acquis la familiarité avec Dieu, il ne rend compte qu'à Dieu, n'obéit qu'à lui, ce qui court-circuite l'autorité de l'Église quand cela ne l'ébranle pas, au cas où le saint s'érige, au nom de Dieu, en juge de l'Église. Le saint mort, surtout depuis longtemps, est de beaucoup préférable, car il est alors possible de le faire entrer dans un moule hagiographique en écrivant ou en récrivant sa *Vita*. On voit bien que l'entreprise ne laissait plus de place à des cultes autonomes et non acceptés par l'institution, comme le montre l'exemple de Syméon le Nouveau Théologien (969-1022), qui n'est pas arrivé à promouvoir le culte de son maître Syméon Eulabès[14]. Au XIe siècle l'Église a pris en main la sainteté de sorte que les nouveaux saints, les saints contemporains, forment par rapport à la cohorte des saints que l'on pourrait appeler historiques, installés dans le *Synaxaire* et fêtés chaque année, une petite minorité qui doit généralement son existence soit au fait qu'elle était trop loin de Constantinople pour être contrôlée, soit au fait qu'elle était au contraire à la tête de l'Église, dans le cas des saints patriarches.

Si nous revenons aux saints de la première moitié du IXe siècle, qui sont les véritables héros de l'Orthodoxie puisqu'ils ont souffert ou sont morts pour elle, nous sommes devant un paysage fort différent, car cette période est un moment

---

13. Denys de Fourna, *Le Livre du peintre*, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Pétersbourg 1909; trad. angl. P. Hetherington, *The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna*, Londres 1981.

14. I. Hausherr – G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos* [Orientalia Christiana 12], Roma 1928, 72-93; cf. G. Dagron, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dans: G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez (éds), *Histoire du christianisme* (sous la direction de J.M. Mayeur – Ch.-L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard), 4, Paris 1993, 320-329.

d'essais, de tentatives, avant la mise en place définitive de l'ordre nouveau: diverses formes de sainteté, comme d'ailleurs de monachisme, fleurissent et parfois s'affrontent. L'Orthodoxie a rassemblé tous les moines de cette époque, parfois abusivement d'ailleurs, sous la bannière de la défense de l'icône, et a de ce fait occulté la diversité des options et des situations, sur laquelle nous allons revenir, après avoir vu ce qu'il en était du lien qui les unit, la lutte contre l'iconoclasme.

Si l'on établit, de ce point de vue, une comparaison avec la période précédente, celle du premier iconoclasme, les saints du IXe siècle diffèrent de leurs prédécesseurs de deux manières: ils sont beaucoup plus nombreux et leurs hagiographes sont dans l'ensemble moins dépendants de l'idéologie officielle. Mais il faut dire que les saints du premier iconoclasme sont pratiquement réduits à un seul, Étienne le Jeune, que son biographe, Étienne le Diacre, a transformé en saint martyr des icônes, son but étant d'offrir, sous la forme hagiographique, un manifeste en faveur de Nicée II[15].

Si les saints du second iconoclasme sont plus nombreux, c'est aussi parce qu'il existait en 815 une élite ecclésiastique et monastique formée par et à l'iconodoulie, qui n'existait pas en 730; à cette date, elle n'avait pas lieu d'exister puisque le culte des icônes n'était alors qu'une pratique dévote parmi d'autres. La nouvelle politique religieuse mise en place en 730 par l'empereur entraînait une inflexion de la vie religieuse, mais ne bouleversait pas un ordre établi par un concile, de sorte qu'il n'y avait pas lieu de s'y opposer. La politique religieuse impériale fut alors acceptée à l'intérieur de l'empire comme il était habituel qu'elle le fût, mais entraîna des réactions sur ses marges, à Rome, et dans la chrétienté melkite à Jérusalem[16]. En revanche, la situation en 815, après un intermède iconodoule qui avait duré près d'une trentaine d'années, était très différente: d'une part, le culte des icônes avait été établi par un concile, et d'autre part le personnel ecclésiastique et l'ensemble des moines, qui avaient appliqué les décisions du concile et adhéré à ses positions, étaient heurtés de front par la décision impériale.

Ces gens avaient reçu une formation qui les préparait à résister, comme le montre la carrière des évêques et higoumènes qui ont refusé l'iconoclasme impérial en 815. La plupart des évêques étaient en effet soit des partisans de

---

15. Marie-France Auzépy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin: le cas de la Vie d'Etienne le Jeune* [BBOM 5], Aldershot 1999.

16. *Ibidem*, 211-228.

Taraise, comme Euthyme de Sardes[17], soit des disciples formés par lui: Michel de Synada et Théophylacte de Nicomédie étaient des fonctionnaires des *sékréta* passés à l'Église en même temps que leur patron, qui les forma à leur nouvelle vie dans le monastère qu'il avait construit sur le Bosphore avant d'en faire des évêques[18]. Ces trois évêques de la mouvance de Taraise formaient avec Joseph de Thessalonique, frère de Théodore Stoudite, Émilien de Cyzique et Théophile d'Éphèse[19], l'élite iconodoule épiscopale qui a soutenu le patriarche Nicéphore contre l'empereur Léon V et résisté à son retour à l'iconoclasme.

Ces évêques étaient accompagnés dans cette affaire par les moines de leur génération comme Théodore Stoudite, Théophane le Confesseur et Hilarion de Dalmatos et comme les higoumènes des monastères de Pélékètè et de Médikion, Nicétas et Macaire. Ces deux derniers étaient dans la mouvance patriarcale et leurs monastères ont toutes chances d'avoir été des monastères patriarcaux puisque, selon la *Vie* de Nicétas de Médikion, le patriarche Taraise avait conféré l'ordination aux moines de Médikion[20] et le patriarche Nicéphore l'higouménat à Nicétas[21], et que, selon la *Vie* de Macaire de Pélékètè, Taraise avait conféré le diaconat à Macaire et l'avait confirmé dans l'higouménat[22]. C'est donc cette élite en grande partie formée par Taraise, tant épiscopale que monastique, qui a comme naturellement résisté aux projets puis aux décisions de Léon V en 815. Elle forme la strate la plus ancienne des saints martyrs ou confesseurs de l'iconoclasme dont Théostèriktos, l'auteur de la *Vie* de Nicétas de

17. *Vie* d'Euthyme de Sardes (BHG 2145), éd. J. Gouillard, La Vie d'Euthyme de Sardes (†831) une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10 (1987), 21-89, ici §5, 26-27.

18. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie (BHG 2452), éd. Fr. Halkin, Saint Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes, dans: *Hagiologie byzantine* [Subs. Hag. 71], Bruxelles 1986, 170-184, ici §2, 173; *Vie* de Théophylacte de Nicomédie (BHG 2451), éd. A. Vogt, S. Théophylacte de Nicomédie, *AnBoll* 50 (1932), 67-82, ici §5, 73; *Vie* de Taraise (BHG 1698), éd. St. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon: Introduction, Edition, Translation, and Commentary* [BBOM 4], Aldershot 1997, §24, 98-99. Sur ce point, Eleonora Kountoura-Galake, *'Ο βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν σκοτεινῶν αἰώνων* [IBR/NHRF, Monographs 3], Athènes 1996, 225-228.

19. *Vie* d'Euthyme de Sardes, §12; *Vie* de Théophylacte de Nicomédie (éd. Vogt), §12; *Vie* de Nicétas de Médikion (BHG 1341): *AASS*, April. I, Anvers 1675, XXII-XXXII, ici §34, XXIX.

20. *Vie* de Nicétas de Médikion, §10.

21. *Ibidem*, §24.

22. *Vie* de Macaire de Pélékètè (BHG 1003), éd. J. Van den Gheyn, S. Macarii Monasterii Pelecetes Hegumeni, acta graeca, *AnBoll* 16 (1897), 142-163, ici §7, 149.

Médikion, a décrit de manière vive et dramatique la confrontation avec l'empereur le 25 décembre 814[23].

Cette génération-là meurt au plus tard sous le règne de Théophile: ses derniers représentants sont Euthyme de Sardes, mort sous les coups en 831, non en raison de son attachement aux icônes mais pour avoir écrit des oracles politiques annonçant la fin du règne de Théophile[24], et Macaire de Pélékètè mort en exil à Aphousia avant la fin du règne, alors que Hilarion de Dalmatos y reste jusqu'à la mort de Théophile[25]. Une nouvelle génération la remplace, dont les membres furent les acteurs du rétablissement des images. Mais celle-là, contrairement à la première qui a subi emprisonnement et exil sous Léon V, a souffert assez peu de la persécution, Théophile ayant été en fait relativement clément: les plus touchés furent les Palestiniens, Michel le Syncelle et les frères Graptoi, encore faudrait-il savoir exactement pour quelle raison[26]; leur compatriote Antoine le Jeune fut lui aussi emprisonné un moment, mais pour des faits remontant à sa fonction d'ek prôsopou du thème des Cibyrrhéotes[27]; l'exil de Jean le Psichaïte à Cherson à la mort de Léon V[28], ne doit pas grand-chose à la vie religieuse car c'est probablement la gestion de son monastère qui est la cause de sa condamnation[29]; Syméon le stylite est exilé à Aphousia[30], qui est décidément le lieu où Théophile concentra les opposants à sa politique religieuse.

---

23. *Vie* de Nicétas de Médikion, §32-36; trad. fr. dans Auzépy et al., *La chrétienté orientale*, 63-66 (sur cette confrontation, Dagron, *Évêques, moines*, 139-143; Afinogenov, Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει, 50-52). À sa mort (824?), Nicétas (*PmBZ* #5443) est mis en bière en présence de Joseph de Thessalonique et de Théophile d'Éphèse: *Vie* de Nicétas de Médikion, §48.

24. *Vie* d'Euthyme de Sardes, §13 et commentaire p. 8.

25. Mort de Macaire à Aphousia: *Vie* de Macaire de Pélékètè, §16; Hilarion de Dalmatos en exil à Aphousia: T. Matantseva, La Vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos, par Sabas (BHG 2177), *RSBN* n.s. 30 (1993), 17-29, ici 22.

26. Sur ce point, voir Marie-France Auzépy, De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12 (1994), 183-218, ici 209-211.

27. *Vie* d'Antoine le Jeune (BHG 142), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας* [=Pravoslavnii Palestinskii Sbornik 19, ou fasc. 57], Saint-Pétersbourg 1907, 186-216, ici §31-32, 209-210.

28. *Vie* de Jean le Psichaïte (BHG 896), éd. P. Van den Ven, La Vie grecque de Jean le Psichaïte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien (813-820), *Le Muséon* n.s. 3 (1902), 97-125, ici §8, 118.

29. *Ibidem*, §7.

30. *Vie* de David, Syméon et Georges (BHG 494), ed. I. Van den Gheyn, Acta Davidis, Symeonis et Georgii, *AnBoll* 18 (1899), 215-259, ici §24, 26, 239-243.

À côté de ces quelques exemples de persécution dont on voit que beaucoup sont ambigus, de nombreux moines ont traversé les règnes de Léon V et Théophile en toute tranquillité: le plus connu d'entre eux est Joannice, dont le seul acte de résistance à Léon V consiste à quitter la Bithynie pour aller fonder des monastères un peu plus au sud, ce qui est aussi le cas de Pierre d'Atroa[31], mais Eustrate des Agaures, Georges, le frère de Syméon le stylite, Grégoire le Décapolite, comme d'ailleurs Antoine le Jeune après sa sortie de prison, et même Pierre d'Atroa ont mené eux aussi paisiblement leur vie de moine, cénobitique ou érémitique. Méthode est un cas particulier dans la mesure où, comme Joannice, il assure le relais entre les deux générations: il n'a pas rejoint l'iconoclasme impérial malgré l'emprisonnement qui en fit le témoin de la mort d'Euthyme de Sardes[32] mais l'assignation à résidence au palais impérial les dernières années du règne de Théophile en a fait un familier de l'empereur et de la cour[33].

Tous ces moines qui ont vécu sous l'iconoclasme sans être inquiétés ne peuvent en fait qu'avoir accepté l'iconoclasme au moins formellement. L'oncle de Grégoire le Décapolite qui est archimandrite des monastères de Décapole[34] ne peut avoir atteint cette fonction sans avoir fait allégeance à l'évêque, forcément iconoclaste; Joannice qui fonde cinq couvents sous Léon V, Pierre d'Atroa qui en fonde deux, n'ont pu les consacrer sans l'assentiment de l'évêque. Joannice d'ailleurs ne paraît pas avoir été intéressé par le problème de l'image et on soupçonne qu'il fait partie de ceux à qui Théostèriktos, l'auteur de la *Vie* de Nicétas de Médikion, reproche de considérer l'iconoclasme comme un phénomène sans importance[35]: dans la *Vie* de Joannice écrite par Pierre, la question des icônes n'est évoquée, indirectement, que dans le prologue et

---

31. *Vie* de Joannice par Pierre (BHG 936): *AASS*, Nov. II/1, Bruxelles 1894, 384-435, ici §19-23, 394-397; *Vie* de Pierre d'Atroa (BHG 2364), éd. V. Laurent, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* [Subs. Hag. 29], Bruxelles 1956, §13-35.

32. *Vie* d'Euthyme de Sardes, §16-21.

33. Méthode emmené par Théophile pendant la campagne d'Amorion: Théophane Continué (*Theophanus Continuatus*, éd. I. Bekker [CSHB] Bonn 1838), 116; Méthode gardé au palais à la fin du règne de Théophile: *Vie* de Méthode (BHG 1278): PG 100, 1243-1262, ici 1252 C.

34. *Vie* de Grégoire le Décapolite (BHG 711), éd. Fr. Dvornik, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle*, Paris 1926, §4, 49; voir aussi éd. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* [Byzantinisches Archiv 17], Stuttgart-Leipzig 1997, §5, 68.

35. *Vie* de Nicétas de Médikion, §27.

l'épilogue[36], ainsi que dans la déclaration de foi qu'il fait devant les gens qui l'ont accusé de ne pas bien penser (*orthôs*), mais cette déclaration est une copie mot pour mot d'un passage de l'Apologétique du patriarche Nicéphore[37], comme s'il fallait au moins cela pour affirmer l'iconodoulie de Joannice. Quant à Eustrate des Agaures, grand ami de Joannice, sa *Vie* contient des informations contradictoires: il y est dit qu' Eustrate vaticina dans la montagne avec Joannice jusqu'au rétablissement des images (843)[38], mais d'autre part un miracle le montre dans la situation d'higoumène du monastère lors de la prise d'Amorion en 838[39].

Ces saints moines peu empressés dans la défense de l'icône ont un point commun, ils ont pesé de tout leur poids en faveur de l'accession de Méthode au patriarcat. Toutes les sources insistent sur le rôle de Joannice qui fut apparemment déterminant[40]. Autre trait commun à ces saints moines, certains d'entre eux font partie de la mouvance de l'impératrice Théodora et de sa famille: Antoine le Jeune est l'ami du général Pétronas, frère de l'impératrice[41], Eustrate des Agaures, à qui l'impératrice fait des cadeaux[42], semble être plus ou moins au service de Théodosie, la femme du césar Bardas, mise à l'écart par ce dernier: elle le fait venir fréquemment[43], et, à la mort d'Eustrate, elle semble être la patronne de la relique puisque c'est à elle que l'on demande la permission de toucher le cadavre ou d'en prélever un morceau[44] et que c'est elle qui paie les lumières[45].

Il semble donc que ces moines, qui n'avaient pas été des acteurs de la lutte contre l'iconoclasme s'ils n'avaient pas même été iconoclastes, aient fait

---

36. Prologue: "c'est ce Joannice qui a annoncé à grands cris, nullement craintif ou gêné, que le Christ incarné était représenté en image" (*Vie* de Joannice par Pierre, §2, 385B); épilogue: "Toi, ouvrier des ordres du Seigneur, tu as gardé l'archétypale beauté de l'image" (*ibidem*, §72, 435A).

37. *Ibidem*, §55 et la référence à Nicéphore donnée par van den Gheyn, *ibidem*, 124.

38. *Vie* d'Eustrate des Agaures (BHG 645), éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *ΑΙΣ*, 4 (1898), 369-399, ici §9-12, 374-376.

39. *Ibidem*, §21.

40. *Vie* de Joannice par Pierre, §69; *Vie* de Joannice par Sabas, §53; *Vie* de Michel le Syncelle (BHG 1296), éd. Mary B. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos. Text, Translation and Commentary* [BBTT 1], Belfast 1991, §26, 102-104.

41. *Vie d'Antoine le Jeune* (BHG 142), éd. Fr. Halkin, Saint Antoine le Jeune et Petronas le vanqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit), *AnBoll* 62 (1944), 215-223, §10-20.

42. *Vie* d'Eustrate des Agaures, §15.

43. *Ibidem*, §33.

44. *Ibidem*, §39.

45. *Ibidem*, §40.

pression pour que, à partir du moment où le rétablissement des images fut décidé par Théodora et sa famille, fût choisi un patriarche qui avait été comme eux un moine bithynien et qui s'imposait par sa stature. Théodora, Théoctiste et Bardas avaient sans doute intérêt à s'appuyer sur cette frange de moines respectés mais non zélotes, ce qui pourrait d'ailleurs expliquer que l'on ait ait écrit leurs vies.

Ce choix était dirigé contre les Stoudites, intransigeants ennemis de l'iconoclasme, et nous rejoignons ici le dernier point de l'exposé, celui de la diversité du monachisme et de la sainteté. Avant d'aborder la diversité des formes, on décrira d'abord la diversité des hommes car le profil des saints moines est très varié.

Un classement en fonction des origines fait apparaître que les moines entrés adolescents ou très jeunes au monastère sans avoir exercé une fonction quelconque auparavant, les moines de naissance pourrait-on dire, forment une catégorie assez bien représentée, mais non dominante: ceux qui sont dans ce cas appartiennent souvent à des familles monastiques[46], ils rentrent dans un monastère tenu par un membre de la famille, un frère pour Syméon et Georges de Mytilène, cinq oncles pour Eustrate des Agaures[47], un oncle pour Grégoire le Décapolite[48]. En ce cas, ils s'inscrivent dans une tradition familiale et ne sont donc pas des fondateurs novateurs. Mais même ceux qui sont rentrés tout jeunes dans un monastère où ils n'avaient pas d'attache familiale, comme Pierre d'Atroa, finissent par y fonder une tradition familiale[49].

Les autres sont entrés au monastère après une carrière, plus ou moins longue, dans le monde et ils forment la catégorie la mieux représentée. Les militaires qui quittent l'armée touchés par la grâce, aux dires de leur biographe, sont les plus nombreux: Isaac, alias Théophane, quitte sa fonction de *strator* en 780/781[50], Nicétas le patrice, en 811, quitte son poste qui est peut-être encore

46. Sur famille et monastère à cette époque, voir Patlagean, Sainteté, 99-101; Déroche, L'autorité, 244-246.

47. *Vie* de David, Syméon et Georges, §8-9 (Syméon), §11 (Georges rejoint son frère); *Vie* d'Eustrate des Agaures, §4.

48. Grégoire, en rupture avec sa famille qui a voulu le marier, entre d'abord dans un monastère non familial (éd. Makris, §4), mais sa mère le convainc d'entrer dans le monastère où se trouve son frère, qu'il quitte parce que l'higoumène est iconoclaste (§4 et 5); il rejoint alors le monastère de son oncle, archimandrite des monastères de la Décapole (§5 et 6).

49. *Vie* de Pierre d'Atroa, §44.

50. St. Efthymiadis, Le panégyrique de s. Théophane le Confesseur par s. Théodore Stoudite (BHG 1792b), *AnBoll* 111 (1993), 259-290, ici 264 pour la date de cet événement.

celui de stratège de Sicile[51], le soldat Nicolas quitte l'armée après la défaite de l'armée byzantine devant les Bulgares en 811[52]; Joannice quitte l'armée après Markellai en 792/793[53], Antoine le Jeune quitte le poste d'*ek prosôpou* des Cibyrrhéotes sous Michel II après la révolte de Thomas le Slave[54]; en 842, Euthyme le Jeune qui s'appelait alors Nicétas fuit à 18 ans la *strateia* qu'il tenait de son père[55]; pour les trois derniers, ce départ prend la forme d'une fuite précipitée en cachette de leur entourage. Quant aux laïcs qui quittent le monde et les fonctions palatines, l'exemple le plus frappant en est donné par la famille de Théodore Stoudite qui quitte le monde en groupe en 780/781[56]; cet exemple est suivi par la famille de Pierre d'Atroa après la révolte de Thomas le Slave[57]. Tous ceux-là sont souvent des fondateurs de monastère, parce qu'ils sont riches et possèdent des *proasteia* en Bithynie qu'ils transforment en monastère, comme Sakkoudion pour la famille de Théodore, ou bien qu'ils achètent le terrain où ils bâtissent leur monastère, comme Théophane.

Certains de ces départs sont néanmoins trop brutaux pour que la grâce divine en soit la seule explication. Les départs de Théophane et de la famille de Théodore Stoudite suggèrent que les débuts de la régence d'Irène ont été l'occasion de régler des comptes. Quant à Joannice, il est plus que probable que sa fuite de l'armée tient à sa participation à la révolte qui a suivi la défaite de Markellai[58]; Antoine le Jeune a manifestement quitté son poste pour des raisons

---

51. *Synaxaire* du patrice Nicétas (BHGa 1342e), éd. Denise Papachryssanthou, Un confesseur du second iconoclasme, La Vie du patrice Nicétas († 836), *TM* 3 (1968), 309-351, ici §1-2, 324-325.

52. *Vie* du soldat Nicolas (BHG 2311), éd. L. Clugnet, Histoire de saint Nicolas, soldat et moine, *ROC* 7 (1902), 319-330, ici 323-325.

53. *Vie de Joannice* par Pierre, §5; par Sabas, §7.

54. *Vie* d'Antoine le Jeune (éd. Papadopoulos-Kérameus), §21-25; datation: *Vie* d'Antoine le Jeune (éd. Halkin), 197-198.

55. *Vie* d'Euthyme le Jeune (BHG 655), éd. L. Petit, Vie et office de saint Euthyme le Jeune, *ROC* 8 (1903), §5-7.

56. Théodore Stoudite, *Éloge funèbre de sa mère* (BHG 2422): PG 99, §6, 889; pour la date, *Theodori Studitae Epistulae*, éd. G. Fatouros [CFHB 31/1], Berlin 1991, 8*.

57. Entrée des membres de la famille au monastère: *Vie* de Pierre d'Atroa, §44; révolte de Thomas le Slave à laquelle participe le neveu de Pierre, *ibidem*, §39.

58. Joannice est un militaire, pas nimporte lequel, puisqu'un Excoubite; il est probablement, comme le suggère C. Mango, The Two Lives of St. Ioannikios, and the Bulgarians, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (= *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*), 393-404, ici 403-404, un déserteur. Pourquoi fuit-il après Markellai en 792-793? D'après la *Chronique* de Théophane (*Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 467-468, Markellai fut effectivement, comme le dit Pierre, l'auteur de la *Vie*, un désastre (prise

qui tiennent à son administration pendant la révolte de Thomas le Slave[59]; et pour Euthyme le Jeune, le fait que Joannice l'oblige à mettre les fers aux pieds et le traite de meurtrier "pour l'éprouver"[60], suggère que ce jeune père de 18 ans avait fui sa maison, sa *strateia* et son épouse, parce qu'il était accusé ou coupable de meurtre.

On voit donc que l'état de moine et le monastère ont servi à cette époque de refuge à toute une série de jeunes gens souvent de bonne famille qui ont eu maille à partir avec le pouvoir pour des raisons politiques ou de simple police; la nécessité où ils se trouvaient d'être discrets les a amenés à préférer –au moins dans un premier temps– l'érémitisme au cénobitisme et leur expérience passée a sans doute influencé leur pratique du monachisme[61].

Les saints de l'Orthodoxie, c'est-à-dire les saints du second iconoclasme, sont, comme on le voit, divers et, à l'exception des Palestiniens, ils n'ont guère souffert de la persécution, si même ils n'ont pas été, un temps du moins, iconoclastes. Ils doivent leur qualité de saints au fait que des textes hagiographiques ont été écrits en leur honneur, et ces textes furent écrits sans doute pour deux raisons: pour certains, leur monastère (Agaures, Agros, Médikion) était suffisamment puissant pour soutenir un culte; pour la plupart, outre leur personnalité, c'est le fait qu'ils appartenaient au camp de Méthode, le patriarche vainqueur, qui explique leur passage à l'écrit et donc à la postérité. Leurs *Vies* sont autant d'auxiliaires du patriarche Méthode et autant d'armes contre les Stoudites. Le fait est patent pour la *Vie* de Joannice par Pierre[62], mais il est en fait sous-entendu par le type même de monachisme qu'elles défendent –provincial, bithynien pour être plus précis, à structure horizontale lâche, à mi-

---

du train et de la tente impériale; mort de bons généraux, comme Lachanodrakôn, et d'hommes de l'empereur) et fut suivi de la révolte des *tagmata* qui voulurent mettre sur le trône le césar Nicéphore; Constantin VI fit alors aveugler Nicéphore, son oncle, et couper la langue des autres fils de Constantin V. Il est donc possible d'envisager que Joannice ait dû prendre du champ après Markellai parce qu'il avait participé à la révolte qui avait suivi cette désastreuse bataille. Sa carrière monastique forcée, en quelque sorte, expliquerait que Joannice n'ait pas été un iconodoule acharné, et expliquerait aussi quelques bizarreries de sa carrière, comme le fait que l'higoumène des Agaures l'ait envoyé dans un monastère plus éloigné et que, même sous Irène, il soit resté dans la montagne.

59. *Vie* d'Antoine le Jeune (éd. Papadopoulos-Kérameus), §2-25 et 31-33.

60. *Vie* d'Euthyme le Jeune, §7.

61. J'ai évoqué ces questions pour les moines bithyniens dans l'ouvrage à paraître, édité par J. Lefort, sur *La Bithynie médiévale*.

62. Allusions désobligeantes aux Stoudites: *Vie de Joannice* par Pierre, §36, 57, 70; ces allusions ont disparu dans la *Vie* par Sabas.

chemin entre laure et koinobion, sans dicipline stricte–, en tout point opposé au monachisme que Théodore voulait mettre en place, essentiellement fondé sur l'obéissance et sur la hiérarchie. De même, la sainteté de leurs héros, vaticinante, oraculaire et baroque, avec d'héroïques combats contre les dragons et des pérégrinations émaillées de miracles, avait tout pour déplaire à Théodore, chantre de la soumission et de la stabilité. On peut ainsi dire, me semble-t-il, que les saints "de l'Orthodoxie" l'ont en effet été, non point tant parce qu'ils ont combattu l'iconoclasme que parce qu'ils ont soutenu le patriarche "rétablisseur" contre ses ennemis, les moines stoudites.

†LENNART RYDÉN

THE MERCIFUL ARISTOCRAT

This paper is about St. Philaretos the Merciful who lived at Amnia in Paphlagonia in the 8th century. He died in 792, having spent his last four years in Constantinople. But I shall not try to reconstruct the life and conduct of the *real* Philaretos of Amnia. Of him we have little hope of ever knowing more than a few basic facts. Rather I shall make a few remarks on his portrait as painted by his grandson Niketas, who wrote the *Life* of St. Philaretos the Merciful in 821/822, 30 years after Philaretos' death. The story he tells may be summarized as follows.

Philaretos was an immensely rich landowner. And he was not only rich, he was also generous. But the more Philaretos gave away, the richer he became, for God rewarded him a hundredfold. This went on for many years, during which the devil grew more and more irritated. At last the devil said to God, "What is so remarkable about giving to the poor out of one's abundance?" Then God gave the devil permission to put Philaretos to the test. The next time Philaretos gave away something, God did not replace it. Philaretos began to fall into poverty. At last he had nothing left but his house, a yoke of oxen, a horse, a donkey, a cow with its calf, and his beehives.

From now on the narrative becomes more detailed. In six lively, amusing episodes Niketas describes how, to the exasperation of his wife and children, Philaretos also gave away his last property. In their view he was a fool, but he explained to them that he had sold his cattle and put his money in a safe place, and with this they had to be content.

Then unexpectedly there appeared an embassy from the imperial court. The envoys were searching for a bride for the young emperor Constantine VI. So far their search had been in vain, but now they discovered that one of the granddaughters of Philaretos, Maria by name, was exactly what they were looking for. Accompanied by Philaretos and the whole clan, Maria was brought to Constantinople for the final bride-show. Maria won the competition and was

married to the emperor. The wedding took place in November, 788, as we know from Theophanes the Confessor[1].

In Constantinople, Philaretos was given the title of consul and provided with so much money that he could go on giving to the poor without running the risk of being ruined again. He had stood the test. His children and grandchildren were also amply rewarded. They now realized what Philaretos had meant when he said that he had put his money in a safe place.

Before Philaretos died he gathered his offspring and enjoined them not to keep their wealth on earth but follow his example and invest it in heaven by giving it to the needy, using them as their agents, as it were. His sainthood was proved at the funeral, when a man possessed by an evil spirit was cured as he touched his coffin. Three days later it was further proved by a dream, in which Niketas, who was Philaretos' favourite grandson, saw Philaretos sitting on a throne in Paradise in the guise of Abraham.

Of this story there are several versions, but I limit myself to the version published by Fourmy and Leroy in *Byzantion* 1934[2], which I regard as genuine. I do not agree with those who think that the version published by Vassiliev in 1900[3] is of equal value. There are also a number of later reworkings.

It is clear that Niketas paints the portrait of his grandfather with the help of well-known models, taken from the Old Testament as well as from later sources. It is equally clear that he exploits his sources in a creative way, both when he borrows an episode from another context and applies it to Philaretos, and when he combines different sources so that a new pattern appears.

Obviously, the Book of Job was an important source of inspiration for Niketas. In one instance he even calls Philaretos a new Job. But the new Job he describes is a new Job only in certain respects: like Job, Philaretos was both blameless and immensely rich. As in the case of Job the devil was allowed to put Philaretos to the test. And, like Job, Philaretos stood the test and was rehabilitated. But Philaretos' suffering is not as great as that of Job. He does not lose his children, nor does he fall ill. And, unlike Job who required an explantion

---

1. Theophanes (*Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 463.27-28.

2. *Life* of St. Philaretos (BHG 1511z), ed. M.H. Fourmy – M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 (1934), 85-170.

3. *Life* of St. Philaretos (BHG 1512), ed. A.A. Vasiliev, Žitie Filareta Milostivogo, *IRAIK* 5 (1900), 64-86.

why he had been subjected to such trials, Philaretos does not object at all, for he knows that his hardship is temporary and that he will soon be rewarded for his patience.

Moreover, being a loving and beloved father and grandfather, Philaretos is compared to Jacob, and with regard to his hospitality he is compared to both Jacob and Abraham, but especially to Abraham. In Niketas' Paradise vision he even assumes the *identity* of Abraham.

No more than Job is Philaretos an ascetic or anything else that one usually associates with a saint. His foremost virtue is his generosity, which he combines with a complete lack of pretentiousness. His generosity is as unconditioned as it is limitless. At first this does not force him to sacrifice anything. But as soon as the devil interferes, Philaretos begins to ruin both himself and his family. But at last the devil loses the game, and Philaretos is rehabilitated. This combination of the Job motif with the motif of foolhardy generosity and humbleness is, as far as I know, unique in Byzantine literature. Even the story of the rich but merciful *primikerios* Ioustos, contained in a late *exemplum*, lacks this element, although in several other respects it resembles *the Life* of St. Philaretos[4].

As an exceptionally generous man Philaretos had many predecessors, although no one stands out as a close match. For instance, in the 4th century Martin of Tours divided his cloak to clothe a beggar[5]. In the 6th century, Gregory the Great gives several examples of spectacular generosity, in his own life as well as in his *Dialogues*, translated into Greek in the 8th century[6]. In Byzantine hagiography the *Life* of St. John the Merciful by Leontios of Neapolis offers the most interesting material for making comparisons[7]. St. John had been married and produced children before he became patriarch of Alexandria. He was a strong and powerful leader of the church, but he also used the resources of his church to support the sick and relieve the distress of the poor. He used to call himself "humble John" –according to Leontios he always had this expression on

4. Fr. Halkin, Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé, *JÖB* 37 (1987), 31-37.

5. *Life* of St. Martin (BHG 1181), ed. Fr. Halkin, Légende grecque de saint Martin évêque de Tours, *RSBN* n.s. 20-21 (1983-1984), 71-91, esp. 71-72.

6. See J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844, 77.

7. *Life* of St. John the Merciful (BHG 886d), ed. A.J. Festugière – L. Rydén, *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95], Paris 1974, 257-637.

his lips[8]. He also called the poor his lords[9]. However, all this looks somewhat inconsistent. When other people talked to John they addressed him as "great Lord", "sovereign Lord", "your Holiness", and the like. If anybody had addressed him as "humble John", he would certainly have taken offence. Presumably, with his seeming humbleness John wanted to set an example, although in his capacity as patriarch he was both powerful and exalted. Philaretos, on the other hand, has no office and therefore does not have to introduce himself as "humble Philaretos". He *is* humble. He is so humble that he even allows his wife to make fun of him. Having moved to Constantinople, he refuses to accept any other title than that of consul, which in the late 8th century was a rather modest one. And he is always chearful and in good spirits, whereas Leontios' portrait of St. John gives the impression of a constantly grave man, always prone to shedding tears.

Yet, despite his humbleness, Philaretos retains his moral authority, for the poor remember his generosity, and his family eventually understands that he incarnates the word of the Lord in Matthew 19:29, which Philaretos refers to in the following free form: "Christ promised to give a hundred fold to those who for His sake and for the Gospel distributed their riches, and to make them heirs of eternal life". Arrived in Constantinople, they all realize that, instead of ruining them, Philaretos had made investments for their future. Therefore Philaretos is not the meek, irresponsible fool that he appears to be at first, but a both rational and complicated character. When the imperial envoys arrive in Amnia he receives them with exquisite politeness. At Constantinople, he moves easily in the imperial palace. He is an aristocrat, yet approachable and humble. He is married and has children, yet he is a saint. At one point his wife says to him, "You are an angel", although, evidently, she would have liked him to be more like a normal human being. But this was before his rehabilitation. After his death she herself became a generous benefactor.

A kind of model was also offered by a certain Zacharias, mentioned in the prologue to the *Life* of St. John the Merciful[10]. Zacharias was but a poor servant who had to support a wife and two children. Nevertheless, on his economic level, he was as generous as John and Philaretos, and like John he was instantly recompensed by the Lord for his charity. But his compensation was proportionate to his poverty. Unlike Philaretos he did not receive a hundredfold. If he had

8. *Life* of St. John the Merciful, §21, 19.

9. *Ibidem*, §1.25-32.

10. *Ibidem*, §1.120-169.

been rewarded a hundredfold, he would have become rich, but this never happened.

Another partial model for Philaretos may have been St. Myron, bishop on the island of Crete in the reign of Decius[11]. Before he became bishop, Myron had been a rich, married landowner, just like Philaretos. Like him he had also been generous in the extreme. Once a band of thieves were stealing grain from his granary. They filled their sacks with so much grain that they were unable to lift them up and put them on their shoulders. Myron discovered them, but instead of stopping them, he helped them so that they could carry away what they had taken[12]. One of the episodes of the *Life* of St. Philaretos is very like the last point in this story[13].

At Amnia, Philaretos had been giving away his animals, corn and honey, but in Constantinople he gave away the money he received from the emperor. He used to fill one purse with gold coins, another with silver coins, and a third with copper coins. All three purses looked exactly the same, and they were carried by his personal *protovestiarios*. When a beggar asked for alms, Philaretos would ask his *protovestiarios* for one of the purses, but he would not say which one, for he was convinced that God would give him the purse that best suited the beggar's needs. Then he would put his hand into the purse and pick up what God decided and give it to the beggar.

A similar procedure is described in the story of an Early Byzantine saint called Christopher the Merciful[14]. He also had three purses. In his case they were filled with three different denominations of *gold* coins. This probably reflects the monetary system of the period in which Christopher lived, although here it fails to serve a clear purpose. Ultimately the procedure appears to hark back to consular and imperial largesse. It therefore fits the fact that Philaretos accepted the title of consul. Unlike Christopher, however, Philaretos was not an ascetic, and he did not try to conceal his charity.

Therefore, for his portrait of Philaretos, Niketas seems to have used well-known models, although he clearly used them freely and inventively. He may also have been stimulated by a homily on mercy unconvincingly attributed to John Chrysostom[15]. In this homily there is much talk of investing one's money

---

11. *Synaxarium CP*, 875-877.

12. *Ibidem*, 876.11-20.

13. *Life* of St. Philaretos (BHG 1511z), 131.28-133.1.

14. F. Nau, Vies et récits d'anachorètes (IVe-VIIe siècles), *ROC* 7 (1902), 616-617.

15. PG 64, 433-444.

in heaven instead of on earth. Among other things, the unknown author compares the difficulty of moving one's property from one town to another with the easiness with which one can send it to heaven by giving it to the poor. This is exactly the moral of the *Life* of St. Philaretos the Merciful.

Philaretos is the perfect substitute for an ascetic, monastic saint. As far as I can see, he has no predecessor that possesses his particular mixture of virtues, nor can I see any very similar successor. Take the emperor John Vatatzes, for instance. He certainly became renowned for his mercifulness, but was he humble? Surely not. A ruler cannot afford to be humble. And, to judge from the *Life* written by George of Pelagonia[16], the charity of John Vatatzes did not exceed the philanthropy of an ideal Byzantine emperor. – It is true that the merciful *primikerios* Ioustos, whom I mentioned earlier, seems to have borrowed some traits from Philaretos. But, according to the story, Ioustos lived as early as in the reign of Theodosios III. He cannot, therefore, be regarded as a real follower of Philaretos. He may be a literary epigone, but not a real one.

The reason for the lack of continuators may be that the *Life* of St. Philaretos was written by an author who failed to commit himself to the iconodule cause[17]. As mentioned, the saint's grandson Niketas wrote it in 821/822, when he lived in exile at Karyoupolis in the southern Peloponnesos. Unfortunately, he does not explain why he was exiled, but one may assume that he very much wanted to return to the capital. One may also guess that he saw his chance when Michael II, a moderately iconoclastic emperor, married Euphrosyne, especially if the wedding took place in 822. Euphrosyne was the daughter of Constantine VI and Philaretos' granddaughter Maria, who was Niketas' own cousin. Obviously, by this marriage Michael II, who was an upstart, wanted to legitimize his imperial power. Unfortunately, Euphrosyne's family background was not as bright as he might have wished. Her father had been blinded by his own mother, and her mother had been relegated to a monastery with her two daughters, Eirene and Euphrosyne. To Niketas it must have looked like a good idea to try to make people forget the sad parts of this family history by focussing on its sunnier periods, and so prepare for his own release from exile.

---

16. See A. Heisenberg, Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige, *BZ* 14 (1905), 193-233. Cf. J. Moravcsik, Der Verfasser der Legende von Johannes dem Barmherzigen, *BZ* 27 (1927), 36-39.

17. Cf. I. Ševčenko, The Hagiography of the Iconoclast Period, in: *Iconoclasm*, 113-131, esp. 126, and Marie-France Auzépy, L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies des saints iconoclastes, *Bsl* 53 (1992), 57-67.

Whether Niketas himself was an iconophile or an iconoclast is hard to tell[18]. He may perhaps also have been an iconophile who wrote an iconoclast *Life* for opportunistic reasons. In any case, he never mentions icons, and never talks about asceticism, except that he has Philaretos predict that some of his grandchildren, Niketas himself included, would renounce the world. Instead he describes a practical, secular holy man that must have corresponded to Michael's own idea of a perfect saint. Whether Niketas succeeded in his effort to win Michael's favour is unknown. We only know that he managed to create a most admirable and charming secular saint, although he failed to create a saint that became a model for other saints[19]. Iconoclasm lost, and its idea of how a saint should be survived only in parts.

However, the *Life* of St. Philaretos should not exclusively be read as an example of iconoclast hagiography. It also links up with Early Byzantine hagiography with its emphasis on the importance of mercy and its many references to the biblical idea of charity recompensed a hundredfold. The idea of regarding gifts to the poor as an investment is biblical, but, as Vincent Déroche has shown, it is emphasized to a remarkable degree in the *Life* of St. John the Merciful as well as in the *Pratum Spirituale*[20]. Moreover, the opposition asceticism –good deeds occurs already in the *Life* of St. Symeon the Fool, and this despite the fact that Leontios of Neapolis *defended* religious pictures. As Symeon said to his fellow-ascetic John, "What more benefit do we derive, brother, from living in this desert? But if you listen to me, get up, let us depart! Let us save others as well! For if we remain here, we do not benefit anyone except ourselves..."[21]

18. Ševčenko, Hagiography, 126 characterizes the *Life* of St. Philaretos as an iconodule text, whereas Marie-France Auzépy, L'analyse, points out a number of elements appearing in the *Life* of St. Philaretos that indicate that it was in fact written by an iconoclast: the author calls Philaretos *ἅγιος* only once; he emphasizes the importance of action at the expense of asceticism and eremitism; he refers to the Old rather than to the New Testament; he does not have Philaretos work miracles but presents him as almost supernaturally compassionate.

19. This does not mean, however, that the *Life* of St. Philaretos was little read during the Byzantine period. On the contrary, the great number of surviving *MSS*, representing various versions, shows that his *Life* was in fact very popular.

20. See V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 3], Uppsala 1995, esp. the chapter "L'économie miraculeuse", 238 ff.

21. L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* [Studia Graeca Upsaliensia 4], Uppsala 1963, 142.14-15.

Either Niketas was particularly fond of Early Byzantine hagiography, or all hagiographers writing iconoclast *Lives* tended to revive ideas cherished by the hagiographers of Early Byzantium.

SERGEY A. IVANOV

ST. PAUL THE CORINTHIAN, HOLY FOOL

St. Paul the Corinthian is well attested in many *Synaxaria* beginning from the 10th century. Unfortunately, his *Life* (BHG 2362) found in one manuscript (*Par. gr.* 1452, fol. 227v) under the 29th of February breaks off at the very first sentence[1]. V. Vasil'evski, who analyzed the structure of the Paris *menaea*, came to the conclusion that the latest saint mentioned in it lived in the second half of the 9th century, whereas the text was compiled in the first half of the 10th century[2].

Paul was also mentioned under the 28th of February and under the 6th of November. The only information about him in all *Synaxaria* is the kind of his sanctity – Paul was a "salos", i.e. holy fool. The iambic two-liner commemorating this saint in a series of manuscripts tells us very little: "Paul feigned stupidity while alive, but after his death he joined the chorus of those who are divinely wise" (*Ὑποκριθεὶς ὁ Παῦλος ἐν γῇ μωρίαν, χορῷ θανὼν σύνεστι τῶν θεοφρόνων*)[3].

Nothing else was known about Paul. So, the compiler of *Acta Sanctorum* in 1910 with good reasons stated: *Donec illa (acta) integra reperientur, nihil habemus quod de sancto proferamu*[4]. This received opinion mesmerized later scholars: Paul the Fool is not to be found in A. Kazhdan's Dumbarton Oaks List of saints or in DO Database on Hagiography; he is missing as well in books both on Peloponnesian saints and on holy fools[5].

Yet, as early as in 1972 a text was published which sheds some light on the obscure figure of Paul the Fool. It is a *canon* dedicated to him under the 11th of

1. Ehrhard, *Überlieferung*, I., 579, note 1: *Diesen Text habe ich in keiner anderen Hs. wahrgenommen.*

2. V.G. Vasil'evski, *Russko-vizantiiskie issledovaniia,* Vyp. 2, Saint-Petersburg 1893, XVII-XVIII.

3. *Martyrologium metricum Ecclesiae Graecae*, ed. V.G. Siberas, Leipzig 1727, 364.

4. *Life* of St. Paul the Corinthian (BHG 2362): *AASS*, Nov. III, Brussels 1910, 130.

5. Cf. Anna Lampropoulou, *Ὁ ἀσκητισμὸς στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ Μέση Βυζαντινὴ περίοδο*, Athens 1994; V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsalensia 3], Uppsala 1995; the present writer (S. Ivanov, *Vizantiiskoe iurodstvo*, Moscow 1994, 82-83) mentions Paul, but without knowledge of the source studied in this article. The recent *PMBZ* (Bd. 4) mentions 131 different Pauls, but not the one in question.

November in the third volume of *Analecta Hymnica Graeca*[6]. Although the genre of *canon* normally does not go into details, this text contains enough interesting data. It was written by a saint's fellow countryman. "You lit the light of your virtue on all your homeland and on your fellow countrymen" (*κατεφαίδρυνας τὴν σὴν πατρίδα ἅπασαν καὶ τοὺς συμπολίτας σου*: 200-202, cf. 242). It facilitates the task of establishing the date of Paul's life, or rather of his death as the author several times turns to the Virgin for help against the enemies: "The enemies thrust to overthrow us, who are hopeless, please subdue them and defend us" (*ἰδοὺ γὰρ σπεύδουσιν ὡς ἀνελπίστους ἡμᾶς καταβαλεῖν οἱ ἐχθροί· τούτους ὑποσκέλισον, ἡμᾶς δὲ περιφύλαττε*: 64-67, cf. 214, 242-244). On one occasion the "enemies" are identified: "Please subdue the insolence of (the people of) Ismael, who are barking at us in their madness" (*κατάβαλε τοῦ Ἰσμαὴλ τὸ φρύαγμα καὶ τοὺς καθ' ἡμῶν ὑλακτικῶς μαινομένους*: 220-222). So, the enemies who threaten the city of Corinth were the Arabs. Only one of their attack is attested in the sources[7]. V. Christides dates this invasion to the year 879[8]. It lasted long enough, since Arab coins have been found in the vicinity of Corinth[9]. The Muslims were finally defeated, but the citizens suffered a great terror –this moment of alarm is depicted in the *canon*. Moreover, we can assume that the glorification of the memory of Paul, which was called into question by the city authorities, became possible thanks to dire circumstances of the siege: "As your relatives and friends and as your fellow countrymen of your homeland, the authorities, together with women and beggars look at your grave and praise your virtues and cry bewailing their orphanage and calling you father and great defender" (*Ὡς συγγενεῖς καὶ γνώριμοι καὶ λαὸς τῆς πατρίδος σου, ἄρχοντες ὁμοῦ σὺν γυναιξὶ καὶ πένησι τὸν τάφον ὁρῶντές σου τὰς ἀρετὰς θαυμάζουσι καὶ τὴν ὀρφανίαν θρηνῳδοῦντες βοῶσι πατέρα σε καλοῦντες καὶ ὑπέρμαχον μέγαν*: 207-214). Probably, Paul died not long before the siege, and, therefore, lived in the middle of the 9th century.

This makes our saint an important figure in the history of Byzantine *σαλότης* – "holy folly". This kind of sainthood flourished in the second half of the 5th - first half of the 7th centuries; – this period gave such colorful figures as Theophilos and Mary of Amida, Mark of the Stable, John of the Hut, Vitalios of Alexandria, and, the most

6. *Analecta Hymnica Graeca. Canones Novembris*, ed. J. Schiró, III, Rome 1972, 346-355. Thereafter all the references to lines of this edition are given in the text.

7. A. Bon, *Le Peloponnèse byzantin jusqu'en 1203*, Paris 1951, 77.

8. V. Christides, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca.824). A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*, Athens 1984, 162.

9. G. Miles, Byzantium and the Arabs: Relations in Crete and the Aegean Area, *DOP* 18 (1964), 5.

famous of all, Symeon of Emesa. But afterwards the development of *σαλότης* stopped. There were obvious reasons for it: first, the 60th *canon* of the Trullo Council in 692 ordered to punish those "who imitate insanity" (*δαίμονας ὑποκρινομένους*). Secondly, the main centers where holy folly flourished (Syria and Egypt) were cut from Byzantium by the Arab expansion. However, there were also deeper cultural roots: *σαλότης* is a spontaneous reaction of Orthodox Christian culture to the formalization and ritualization of the Imperial Church, an oblique protest against the evaporation of eschatological spirit. *Σαλὸς* does not appear in the athmosphere of persecutions –a holy fool and a martyr are two mutually exclusive figures[10]. So, the Iconoclastic persecutions gave a possibility to channel the religious zeal into martyrdom, and holy folly extinguished consequently. We do not hear about *σαλότης* for a very long period.

The only holy fool to be traced between the middle of the 7th and the middle of the 9th centuries is a shadowy figure of Theodoulos, a Cypriot ascetic who died in 755. According to his short *Life*, "he got the grace of foreseeing the intentions of all people". If somebody came to him and said something which obscured the truth, he revealed him his hidden plans and, feigning stupidity (*σχηματισάμενος δὲ ἑαυτῷ μωρίαν*), he disclosed him his misdeeds persuading him to repent[11]. This scarce information shows Theodoulos as a prophet rather than a holy fool and in any case feigned foolishness was not his only feat. The general Byzantine attitude towards *σαλότης* in this period is negative. It is obvious from the *Life* of St. Gregory of Decapolis, written in the middle of the 9th century. Here are two excerpts from this text: "A monk, who pretended the feat of muteness, ... feigned demonic possession (*προσεποιήσατο ὑπὸ δαίμονος ὀχλεῖσθαι*). Those who were with him, did not bear his unruliness and assault, but put him in chains and decided to bring him to the saint [Gregory]. He exposed the premeditated simulation and voluntary madness (*ἐπίπλαστον σκοπὸν καὶ τὸν ἐθελούσιον δαίμονα*). He said: "It's impossible, Sire brother, to benefit from the false sham!"[12]. The ambiguity of the figure of a possessed person is also reflected in the *Life* of St. Gregory. Once, when the saint lived in a cell outside the city, as the hagiographer tells, "The Devil turned into one of the city fools (*σαλῶν*) and he suddenly appeared in the cell. As he entered, he jumped on the shoulders of the saint and began to mock him with malicious

---

10. Ivanov, *Vizantiiskoe iurodstvo*, 46-47, 76-77, 187-188.

11. *Il Menologio Basilio II*, II, Torino 1907, 223.

12. *Life* of St. Gregory of Decapolis (BHG 711), ed. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* [Byzantinisches Archiv 17], Stuttgart-Leipzig 1997, 100-102.

laughter. But the saint appealed to Christ and, filled with saintly zeal, expelled the fool"[13]. It cannot be denied that the conduct of the above-mentioned fool does not differ from that of St. Symeon of Emesa, who, according to his *Life*, "got on the nerves of everybody and mocked everybody, especially the monks"[14]. But what was acceptable in the world of Early Byzantium, became suspicious in the Dark Ages.

Yet, as the epoch of confusion came to an end, the phenomenon of holy folly appears once more on the scene. At the beginning of the 10th century we see Basil the Younger performing his timid efforts to revitalize the old "holy fool"'s model. Another enigmatic figure of the same kind is an elderly Theodosius, half-stylite, half-"salos", mentioned in the *Life* of St. Theodore of Edessa[15], but since this text cannot be properly dated (probably it was composed in the 10th century) it should not be used at face value. Of course, the epitomy of this "second edition" of *σαλότης* is Andrew of Constantinople, whose *Life*, in accordance with the late L. Rydén, I place in the middle of the 10th century. The *canon* on Paul the Corinthian permits to date the rebirth of the "holy folly" with greater precision.

It is fairly clear why our hero appeared in this period and in this place. On the one hand, the Trullo regulations could be avoided more easily in the province than in the capital. On the other hand, the crisis of the Dark Age in Corinth seems to come to an end in the middle of the 9th century. According to archeological evidence, the city was constantly growing from the year 835. The building program of Basil I was in Corinth, as everywhere, especially luxurious. The trade with other parts of Greece increased, money economy won overwhelmingly, as we can judge from numismatic data[16]. After a long pause a bishop of Corinth is present at the Synod of 869[17]. Afterwards we see prominent figures as heads of the local metropoly: like Paul, brother of Peter of Argos[18], or

---

13. *Ibidem*, 102-104.

14. *Life* of St. Symeon of Emesa (BHG 1677-1677b), ed. A.J. Festugière – L. Rydén, *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95], Paris 1974, 87.

15. *Life* of St. Theodore of Edessa (BHG 1744), ed. I. Pomialovsky, *Žitie izhe vo sviatykh ottsa nashego Feodora arkhiepiskopa Edesskago*, Saint-Petersburg 1892, 52-53. In the early 9th century Theodore of Stoudios wrote that it's not inappropriate for a monk "to play a fool" (*σαλὸν ... ποιῆσαι*): Theodori Studitae, *Magna Katechesis*, 82 (ed. L. Cozza-Luzi, *Nova patrum bibliotheca* X, 1, Rome 1905), 25.

16. D.M. Metcalf, Corinth in the Ninth Century: The Numismatic Evidence, *Hesperia* 42 (1973), 196, 201.

17. T.A. Gritsopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Κορινθίας, *Peloponnesiaka* 9 (1972), 134.

18. K. Th. Kyriakopoulos, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους. Βίος καὶ λόγοι. Εἰσαγωγή, Κείμενον, Μετάφρασις, Σχόλια*, Athens 1976, 428-429.

Basil, pen-friend of Theodore of Nicaia[19]. So, the cultural soil of Corinth was fertilized to grow a holy fool, an indispensable accuser of the civilized Orthodox Christian society.

What do we learn of Paul from the *canon*? Some of his features are characteristic of any "salos". "You, o wise father, were mocking the senseless and stupid [people] with your incongruous words and in their eyes you became foolishness for Christ's sake and a laughing stock" (*λόγοις ἀσχήμοσι, πάτερ, τοὺς ἄφρονας καὶ ἀνοήτους ἐπιγελῶν, τούτοις μωρία διὰ Χριστὸν καὶ παίγνιον γέγονας, σοφέ*: 33-36). And again, "With your incongruous words you looked like a laughing stock to those who met you" (*ῥήμασιν ἀσχήμοσι τοῖς ἐντυγχάνουσι παίγνιον ... ὤφθης*: 79-82). As any "salos", Paul feigns debauchery in the daytime, but "at night, unseen [by anybody], you watered the meadow of your plantings with the springs of your tears" (*πηγαῖς δακρύων ἐν νυξὶν ἀοράτως κατήδρευσας τὸν λειμῶνα, Παῦλε, σῶν φυτειῶν*: 111-114). Like the earliest holy fools, for example, Mark of Alexandria, Paul "was dividing between the needy all his wealth and became the bread-winner for the poor ... and was giving away what he got from devout and Christ-loving people" (*νέμων τοῖς χρῄζουσι τὰ πρὸς ἀπόλαυσιν πτωχοτροφίας τε χορηγὸς ὤφθης ... τὸν πλοῦτόν σου, Παῦλε, διαδούς, ὅνπερ ἐλάμβανες παρὰ ἀνδρῶν εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων*: 51-57). We learn from the *canon* that Paul not only spoke incongruous words, but also "filled his lips with indecent songs" (*Ὁμιλῶν ἀσχημόνως καὶ ᾀσμάτων ἀσέμνων χείλη πληρῶν*: 153-155).

In many respects, Paul the Corinthian stays halfway between Symeon of Emesa and Andrew of Constantinople. The hymnographer adresses his hero: "endowed the grace of healing to those who believed in you, Paul, during your life and even after your death, visiting many people in the dreams" (*Ἰαμάτων χαρίσματα τοῖς πεπιστευκόσι, Παῦλε, διένειμας ζῶν καὶ πάλιν μετὰ θάνατον δι' ὀνείρων πλείστοις ὀπτανόμενος*: 93-96) –such conduct resembles that of Symeon of Emesa. Like Symeon, "he was walking in the night ... praying and supplicating ... shining as if it was daytime thanks to his virtues" (*νυκτοπορῶν ... προσευχαῖς καὶ δεήσεσιν ἡμεροφαὴς ταῖς ἀρεταῖς ἐξέλαμψας*: 197-199). Yet, in our *canon* some traits appear that are lacking in the previous *Vitae* of "saloi" and, consequently, presage the *Vita* of St. Andrew. Like Andrew later on, Paul resumed his feat "from youth" (*ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων*: 11). Elsewhere in the *canon* it is put even more sharply: "As a child left this perishable world" (*τὸν ἐκ βρέφους λιπόντα κόσμον φθαρτόν*: Kath. 1-2). Like Andrew later on, Paul was not a monk, since the *canon* praises him for being "the supporter of monks" (*τῶν μοναζόντων ἔρεισμα*: 181). Let's not forget that Symeon, on the contrary, was

19. Bon, *Peloponnèse byzantin*, 136.

especially famous for mocking monks! But the most important resemblance between Paul and Andrew is the following: "You powerfully ornated yourself with endurance ... You were tortured from both sides – by frost in winter, by heat in summer" (*ὑπομονῇ καρτερικῶς διέπρεψας ... ἐν τῷ χειμῶνι κρούει, ἐν τῷ θέρει καύσωνι*: 17, 19-20). And further, "you were decorated, o father, with the nakedness of your feet and with tatters" (*ἐν τῇ τῶν ποδῶν σου, πάτερ, γυμνότητι καὶ λακίσμασι κοσμούμενος*: 98-99). Frost-resistance was useless for early holy fools who lived in Egypt and Syria, but became important in the "second edition" of *σαλότης*, when it moved north. For obvious reasons it became even more important for Russian holy fools, *yurodivy*, who were famous for this particular quality. The very first Russian holy fool, Isaakios the Cave-Dweller, who lived in the 11th century, "when the winter drew near and the frost was sharp, would stand in sandals that were dropping to pieces, so that his feet often froze to the stone"[20]. The same endurance is shown by Prokopios of Ustiug[21] and many other *yurodivy*. Giles Fletcher, a British ambassador to Moscow in the 16th century, wrote about this endurance with great amazement[22]. It is interesting to note that in later period, when Russian political authorities began to suppress "holy folly", the ability of such ascetics to bear frost was the most suspicious feature which resembled magic practices[23]. This long tradition which was always believed to have begun with Andrew of Constantinople should be in fact accredited to Paul the Corinthian!

Some features of Paul may be viewed as a mixture of traits of Symeon and Andrew: he heals and prophesizes. "The grace of the Lord, o wise Paul, to foresee with a prophet's eye and to foretell the future showed us the true expeller of the diseases of all the people" (*Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου, Παῦλε σοφέ, προορᾶν καὶ προλέγειν τὰ μέλλοντα προφητικῷ ὄμματι νοὸς ἔδειξεν ἡμῖν ἀληθινὸν ἐν ἅπασι καὶ τῶν νοσημάτων φυγαδευτήν*: 236-241).

The author draws a link between his hero's name and his namesake's words in the *First Epistle* to Corinthians concerning "foolishness of God", which is "wiser than the human wisdom" –yet, interestingly the author doesn't quote the

---

20. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, tr. by M. Heppel [Harvard Library of Early Ukrainian Literature 1], Harvard 1989, 208.

21. *Žitie prepodobnago Prokopiia Ustiužskaѣo*, Saint-Petersburg 1893, f. 42-44.

22. G. Fletcher, *Russia at the Close of the Sixteenth Century*, London 1856, 161.

23. Ed. V.V. Nechaev, Dela sledstvennyh o raskol'nikakh komissij v XVIII veke, in: *Opisaniie dokumentov i bumag, khraniashchikhsia v Moskovskom arkhive Ministerstva iustitsii*, 6/2, Moscow 1889, 157; I.Ia. Obraztsov (ed.), *Opisaniie dokumentov i del, khraniashchikhsia v arkhive Sviateishego Pravitel'stvuiushchego Sinoda*, 3, Saint-Petersburg 1878, 176-177.

Scripture but rather gives a slight hint which is supposed to be understood without further clarification: "Indeed, you got a symbolic name. Really, as a chosen vessel, following the words of [Apostle] Paul you were never pleasing to people, but remained servant of God. To those who looked at you you seemed drunken and out of mind, but you directed your thoughts to God". (*Ὄντως φερώνυμον κλῆσιν δεξάμενος ὡς ἀληθῶς σκεῦος ἐκλογῆς Παύλου τοῖς λόγοις ἀκολουθῶν, ἀνθρώποις ἀρέσκων μηδαμῶς δοῦλος ὑπῆρχες Χριστοῦ μέθην καὶ ἔκστασιν νοὸς τοῖς βλέπουσιν, ἄνω δὲ τὴν ἔννοιαν πρὸς Θεὸν διεβίβαζες*: 42-50). This means that the contextualization of *σαλότης* was by that time well developed in Corinth and probably those who defended Paul against the adherents of the Trullo regulation made some rhetorical use of the fact that Apostle Paul addressed his words about *μωρία διὰ Χριστὸν* to their native city. How acute was the fight around the glorification of our "holy fool" is obvious from the following lines: "O, the blessed one, blood which downpoured from your ever-smarting ulcers extinguished the fire of lies [which was set] by ill-intentioned informers. [These people], father, were talking nonsense that your acts are acts of a possessed [person] and called you an unlawful fool" (*Ἡ τοῦ αἵματος ῥύσις τῶν πολυωδύνων σου ἑλκῶν, μακάριε, τὴν τοῦ ψεύδους φλόγα τῶν δεινῶν συκοφαντῶν ἀπέσβεσε ληρωδούντων, πάτερ, τὰ κατὰ σοῦ δαιμονιῶντα καὶ σαλόν σε καλούντων ἀθέμιτον*: 116-122). As we see, the author tries hard to distinguish his hero from other fools, whose foolishness is really unlawful, and who are denounced as "saloi". Throughout the *canon*, this word is never applied to Paul, although later on, when situation with "saloi" became less forced, our saint was also labeled with this nickname in *Synaxaria*. Yet, to our author (or rather to his audience) even the celebrated notion "fool for Christ's sake" seems suspicious, and he does his best to distinguish Paul from this group: "Outwardly, by the conduct, you seemed to be a fool for Christ, but in your mind you were a judicious servant of God, o Paul" (*Ἔξωθεν τῷ σχήματι διὰ Χριστὸν μωρὸς δείκνυσαι, ἀλλὰ τῷ νῷ φρόνιμος θεράπων τοῦ Θεοῦ, Παῦλε, γέγονας*: 74-78).

It is noteworthy, that the author used the theological and ascetic term of *ἀπάθεια* to substantiate "holy folly", exactly like Symeon the New Theologian one and a half hundred years after him: "Having mortified the members of your body you at the same time mortified all the gusts of passion and lived the life of impassiveness (*νεκρωθείς σου τὰ μέλη πάσας συνενέκρωσας τῶν παθῶν τὰς ὁρμὰς καὶ τῇ ἀπαθείᾳ πολιτεύει*: 123-126). The idea that holy fool is immune to sin due to his *ἀπάθεια* was developed since early times[24], but in the *canon* it acquires a special emphasis: the

24. Cf. Ivanov, *Vizantiiskoe iurodstvo*, 43, 53, 56, 62, 66.

author underlines that Paul "first, has conquered passions by asceticism and afterwards began to feign stupidity among secular people (*τὸν ἀσκήσει πρότερον τὰ πάθη νικήσαντα καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ δεύτερον μωρίας παιξόμενον*: Kath. 7-10). What appears to be implied here is polemics with the denouncers of Paul's provocative conduct. And indeed, impassiveness as an excuse of debauchery became a key concept in the numerous writings of St. Symeon the New Theologian[25]. In the coming 10th century *ἀπάθεια* became the beloved virtue of many saints whose conduct (at least sometimes) looked provocative to the observers: Symeon the Pious, Elias the Cave-Dweller, Lukas the Younger, Phantinos the Younger[26].

The most famous holy fools of Byzantium who are mentioned in all *Synaxaria* –like Alexis the Man of God, Symeon, Andrew– barely existed in reality. They are literary fiction or at least combinations of many persons. As opposed to them, Paul the Corinthian seems to have been a real man, an acquaintance of the author. The *canon* mentions a small characteristic which has no literary lineage and looks like an observation from real life: Paul seems to have had "obsessive hand-washing", whereas generally holy fools never washed (Sabas the Younger, for example, was especially famous for jumping into a mud puddle). "By washing clean your saintly hands with abundance of water, you teach those who watch you, o wise, to clean their hearts" (*Ῥυπτικῶς καταπλύνων τὰς τιμίας σου χεῖρας ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν νοητῶς ἐκδιδάσκεις καθαίρειν τὰς καρδίας τοὺς ὁρῶντάς σε, πάνσοφε*: 145-150). If this observation is true, then we probably deal here with the first representative of a big group of holy fools –like Hierotheos in the 10th or Nicholas of Trani in the 11th, like Basilakes in the 13th or Nikodemos in the 14th centuries– who were much less famous than their fictitious predecessors, but whose physical existence is beyond doubt. Probably Paul the Corinthian was the first real person whose abnormal conduct was "normalized" in accordance with a preexisting hagiographic cliché.

25. Ibidem, 101-106.
26. Ibidem, 94, 99-100.

ΑΝΝΑ ΑΒΡΑΜΕΑ

ΑΓΙΟΙ ΕΠΙΣΚΟΠΟΙ ΤΟΥ ΕΛΛΑΔΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ, ΠΟΥ ΕΖΗΣΑΝ Ή ΚΑΘΙΕΡΩΘΗΚΑΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ 8ο-10ο ΑΙΩΝΕΣ, ΜΕ ΕΙΔΙΚΗ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΑΧΙΛΛΙΟ ΛΑΡΙΣΗΣ

Πριν αναφερθώ στα πρόσωπα που επισημάνθηκαν από την έρευνα ότι διετέλεσαν επίσκοποι και αγίασαν, θα υπενθυμίσω γενικότερα τόσο τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον άγιο επίσκοπο, όσο και την επιλογή που γίνεται στο άρθρο αυτό ως προς το γεωγραφικό χώρο και τη χρονική έκταση.

Στην έννοια άγιοι επίσκοποι εμπεριέχεται η πρώιμη προσαρμογή του χριστιανισμού στην πόλη. Ο συνδυασμός βέβαια στο ίδιο πρόσωπο αγιωσύνης και ανάμειξης με τα κοινά δημιουργεί αντινομία εφόσον ο τυπικός βυζαντινός άγιος ήταν ο μοναχός, που παρέμενε έξω από τις δομές της Εκκλησίας. Το πέρασμα από το μοναστήρι, προσωρινό ή οριστικό, ήταν υποχρεωτικό για έναν άγιο. Εξάλλου, το μοναστικό πρότυπο ασκούσε έλξη στον κοσμικό κλήρο και η άρνηση των μοναχών να δεχθούν το επισκοπικό αξίωμα είναι μία αναφορά που επανέρχεται συχνά στους *Βίους* των αγίων. Η ταπεινοφροσύνη, βασική αρετή του μοναχού, ήταν ασυμβίβαστη με την κοσμική εκκλησιαστική ιεραρχία[1].

Τα κύρια χαρακτηριστικά που συνθέτουν το πορτραίτο του βυζαντινού επισκόπου, παρόλες τις πολιτικές, ιδεολογικές και κοινωνικές αλλαγές, λίγο μεταβάλλονται κατά την ιστορική διαδρομή: ο επίσκοπος είναι συνήθως πρώην μοναχός, εφοδιασμένος με μόρφωση για να αντιμετωπίσει δογματικά τους αντιπάλους, λόγιος διδάσκαλος της ορθής πίστης, με ηγετικά προσόντα και κοινωνική δράση. *Πατρίδος ἔρεισμα* και *τροφεὺς ὀρφανῶν καὶ χηρῶν*, ο επίσκοπος παρεμβαίνει στη ζωή της πόλης *εἰς κοινὴν ὠφέλειαν*[2]. Τα χαρακτηριστικά αυτά συνήθως συνιστούν

---

1. M. Kaplan, Les moines et le clergé séculier à Byzance (Ve-XIIe siècles), στο: J.L. Lemaitre (εκδ.), *Moines et Monastères dans les sociétés de rite grec et latin* [École Pratique des Hautes Études, IVe section, Sciences historiques et philologiques, V. Hautes Études Médiévales et Modernes 76], Genève 1996, 293-311.

2. A. Holweg, Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz, *JÖB* 21 (1971), 51-62. Anna Avraméa, Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient, στο: *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, (21-28 septembre 1986)* [Collection de l'École française de Rome 123], 1, Roma 1989, 829-835. Vera von Falkenhausen, Bishops, στο: G. Cavallo (εκδ), *The Byzantines*, Chicago-London 1997, 172-196.

φιλολογικούς τόπους, αλλά ορισμένα αναφέρονται και στην ιστορική πραγματικότητα. Τι χρειαζόταν όμως ακόμη για να ανακηρυχθεί άγιος ένας επίσκοπος; Εφόσον η Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είχε μια κανονική διαδικασία για την αναγόρευση ενός προσώπου σε άγιο, ο Θεός πρόσφερε την αγιότητα: τα θαύματα του αγίου και η ένταξή του στα *Συναξάρια* την κατοχύρωναν. Αλλά και το άφθαρτο λείψανο καταγράφεται ως τεκμήριο αγιότητας και εμφανίζεται σε αρκετές περιπτώσεις αγίων της Εικονομαχικής και μεταεικονομαχικής περιόδου[3]. Ποιοί όμως επίσκοποι και σε ποιές χρονικές στιγμές αγίασαν;

Ο ελλαδικός χώρος από τη Θεσσαλονίκη ώς την Κρήτη επιλέγεται εδώ ως τμήμα των Εκκλησιών του Ανατολικού Ιλλυρικού, που μετά το 733 περνάει και επίσημα στη δικαιοδοσία του πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης[4]. Πρόκειται για μια περιοχή της εκκλησιαστικής γεωγραφίας ιδιαίτερα ευαίσθητης από την άποψη της διατήρησης της συλλογικής μνήμης, εφόσον εδώ συναντάται η Ανατολική και Δυτική παράδοση. Ο ρόλος των επισκόπων κατά την περίοδο που προηγήθηκε του 8ου αιώνα, εμφανίζεται ενισχυμένος. Λίγο πριν από την προσάρτηση του Ιλλυρικού ο πάπας ασκεί μέσω των μητροπολιτών επιρροή και καθώς φαίνεται το 692 επιβάλλεται ακόμα στην Κρήτη[5].

Στην κατάταξη που ακολουθεί αναφέρονται χρονολογικά οι άγιοι επίσκοποι που έζησαν κατά την εποχή που εξετάζεται εδώ, κατά τους 8ο-10ο αιώνα, όπως τους έχει ορίσει η ιστορική έρευνα. Θα ακολουθήσει η αναφορά σε όσους έζησαν σε παλαιότερες εποχές, αλλά ανασύρθηκαν από το παρελθόν και καθιερώθηκαν ως άγιοι κατά το ίδιο διάστημα, με έμφαση στην περίπτωση του Αγίου Αχιλλίου Λαρίσης.

Ο Ανδρέας Ιεροσολυμίτης, αρχιεπίσκοπος Κρήτης, που πεθαίνει το 740, είναι γνωστός ως πρωταγωνιστής της πολιτικής και θρησκευτικής ζωής, ως συγγραφέας, ρήτορας και υμνογράφος. Ο *Βίος* του από τον πατρίκιο και κυαίστωρα Νική-

---

3. C. Mango, Saints, στο: *The Byzantines*, 255-280 και κυρίως 261-263. M. Kaplan, Les normes de la sainteté à Byzance (VIe-XIe siècles), *Mentalités* 4 (1990), 15-34. Σ.Α. Πασχαλίδης, Ἕνας ὁμολογητής τῆς δεύτερης Εἰκονομαχίας: Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ἀντώνιος (†844), *Βυζαντινά* 17 (1994), 216.

4. Εξαιρώ προσωρινά τις επισκοπές Ν. Ιταλίας και Σικελίας. Μία ευρύτερη έρευνα, που έχω ήδη προχωρήσει, θα δώσει στοιχεία τόσο για τους προηγούμενους και επόμενους αιώνες, όσο και συγκριτικά με άλλες περιοχές της Αυτοκρατορίας.

5. Ch. Pietri, La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (Ve-VIe siècles), στο: *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)* [Collection de l'École française de Rome 77], Roma 1984, 58-59.

τα (BHG 113) συντάσσεται αμέσως μετά το θάνατό του, επί Κωνσταντίνου Ε', όπως υποστήριξε τελευταία η Marie-France Auzépy και αυτός είναι και ο λόγος που μόνον έμμεσα θίγεται η στάση του Ανδρέα εναντίον των εικονοκλαστών[6]. Από τα Ιεροσόλυμα κομίζει στην Κωνσταντινούπολη την ομολογία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων στην ϛ' Οικουμενική Σύνοδο, υπογράφει όμως ανάθεμα επί Φιλιππικού Β' στις αποφάσεις της ίδιας Συνόδου. Γρήγορα ανακαλεί την αποκατάσταση του μονοθελητισμού αναγνωρίζοντας το σφάλμα του. Ως αρχιεπίσκοπος Κρήτης από το 712 αναπτύσσει μεγάλη κοινωνική δράση, προβαίνει σε ανοικοδόμηση ναών, σε ενίσχυση του ηθικού των κατοίκων για την αντιμετώπιση των Αράβων. Αργότερα μεταβαίνει στην Κωνσταντινούπολη, προφανώς για να πάρει μέρος στον αγώνα εναντίον της κατάργησης των εικόνων. Πεθαίνει το 740, ίσως εξόριστος, στην Ερεσσό της Μυτιλήνης. Η λατρεία του στην Κρήτη δεν υπήρξε καθόλου ζωηρή. Έναν αιώνα μετά το θάνατό του ο Θεοφάνης ο Γραπτός συντάσσει κανόνα προς τιμήν του.

Η συμμετοχή του Πέτρου Μονεμβασίας στη Β' εν Νικαία Σύνοδο του 787 είναι ιστορικά εξακριβωμένη, εφόσον υπογράφει τα Πρακτικά[7]. Αργότερα περιλαμβάνεται στο *Συνοδικόν* της Μονεμβασίας[8] και κυρίως στην αναφορά του έτους 1427/8 του μητροπολίτη Μονεμβασίας προς τον πατριάρχη[9]. Η τελευταία αυτή πηγή αποτελεί ενδεικτικό παράδειγμα της προσπάθειας των μεταγενεστέρων να προσδώσουν αίγλη στην τοπική Εκκλησία διογκώνοντας την πραγματικότητα: ο Πέτρος εμφανίζεται ως υπερασπιστής και συνήγορος των εικόνων στη Σύνοδο, αποστομώνοντας τους κατηγόρους και καταπλήσσοντας βασιλείς και ιερείς, πληροφορίες που δεν διασταυρώνονται από τις σύγχρονες πηγές. Η λατρεία του Πέτρου παρέμεινε τοπική και επεκτάθηκε μόνον στην κοντινή περιοχή, όπως αποδεικνύεται από παλαιά ενεπίγραφη εικόνα που τον απεικονίζει στην εκκλησία του Αγίου Μιχαήλ στο Γεράκι Λακωνίας[10].

---

6. Marie-France Auzépy, La carrière d'André de Crète, *BZ* 88 (1995), 1-12. Η πληρέστερη παρουσίαση του Ανδρέα Κρήτης και της βιβλιογραφίας έχει γίνει από τον Θ. Δετοράκη, *Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία*, Ἀθῆναι 1970, 160-190. Τη συγκεντρωμένη βιβλιογραφία βλ. στο *PMBZ* #362.

7. Mansi, 12, 392.

8. V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de Monemvasie, *EO* 32 (1933), 139, 143-144.

9. Σπ. Λάμπρος, Δύο ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 12 (1915), 279. Βλ. την αναλυτική παρουσίαση από την Βούλα Κόντη, Μαρτυρίες γιὰ τὴν Εἰκονομαχικὴ ἔριδα στὴν Πελοπόννησο. Προβλήματα καὶ προσεγγίσεις, *Σύμμεικτα* 13 (1999), 77-95.

10. Κ. Ζησίου, Ἐπιγραφαὶ Χριστιανικῶν χρόνων τῆς Ἑλλάδος, *Βυζαντὶς* 1 (1909), 144, αρ. 98. Ν. Vees, Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Peloponnes und Hellas, *VV* 21 (1914), 109, σημ. 5.

Στην ίδια επισκοπή Μονεμβασίας ανήκει ο ομολογητής Θεοφάνης (BHG 2446), τον οποίον το *Συνοδικόν* κατατάσσει πρώτο χρονολογικά, ενώ το κείμενο της αναφοράς του μητροπολίτη Μονεμβασίας, που προαναφέρθηκε, του αποδίδει ιδιότητες, τόσο του Πέτρου, όσο και του Ιωάννη, ενός άλλου επισκόπου, ο οποίος πράγματι μετέβη στη Ρώμη με το Μεθόδιο το 815 για την υπόθεση των εικόνων[11]. Σύμφωνα λοιπόν με τα όσα εκτέθηκαν, μπορούμε να τονίσουμε ότι μεταγενέστερες πηγές, χωρίς αξιοπιστία συχνά, συγχέουν πρόσωπα και μεταφέρουν έργα και ιδιότητες από τον έναν επίσκοπο στον άλλον, στηριζόμενες σε έναν ιστορικό πυρήνα που όμως αλλοιώνεται μέσα από την τοπική παράδοση.

Μάρτυρας της δεύτερης Εικονομαχίας υπήρξε ο Ιωσήφ, αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης (BHG 1756t), αδελφός του Θεόδωρου Στουδίτη, που πεθαίνει το 832[12]. Λόγω της σθεναρής του στάσης και της ορθόδοξης αντίληψης θα υποστεί εξορίες και φυλακίσεις. Όλες αυτές οι τιμωρίες όμως δεν του αφήνουν κανένα περιθώριο για άλλη δράση μέσα στην πόλη του. Όπως αναγράφεται στο *Συναξάριον*: *Θεσσαλονικέων τὴν προεδρίαν πρὸς Θεοῦ λαμβάνει, κἀκεῖσε χρόνον οὐχὶ συχνὸν διατρίψας τὴν βασιλεύουσαν αὖθις καταλαμβάνει*[13]. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η προσφορά του Ιωσήφ στην πόλη της Θεσσαλονίκης ήταν μόνον η τιμή που της προσέδωσε ο μάρτυρας-αρχιεπίσκοπος. Η πόλη δεν απέκτησε ούτε τον τάφο του, εφόσον η ανακομιδή και η κατάθεση των λειψάνων του Ιωσήφ γίνεται το 844 στην Κωνσταντινούπολη στον ίδιο τάφο, όπου κατατίθενται τα λείψανα του αδελφού του Θεόδωρου Στουδίτη[14].

Στη δεύτερη Εικονομαχία εντάσσεται επίσης ο αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Αντώνιος ο ομολογητής, που πεθαίνει το 844[15]. Η αναφορά στο πρόσωπό του γίνεται στον *Βίο* της οσίας Θεοδώρας της εν Θεσσαλονίκη που συνέγραψε ο Γρηγόριος κληρικός το 894[16] με έντονα προπαγανδιστικό αντιεικονομαχικό χαρακτήρα. Ο Αντώνιος είχε συγγενική σχέση με την οσία Θεοδώρα, καταγόταν πιθανώς και αυτός από την Αίγινα και πριν από το 815 έγινε αρχιεπίσκοπος Δυρρα-

---

11. Laurent, La liste épiscopale, 140-144. Κόντη, Μαρτυρίες, 85-88.

12. Βλ. τη βιβλιογραφία στο έργο *PMBZ* #3448.

13. *Synaxarium CP*, 820.37-38. Κανόνα προς τιμήν του συνέθεσε ο Θεοφάνης: έκδ. Augusta Acconcia Longo, *Analecta Hymnica Graeca, Canones Iulii*, 11, Roma 1978, 270.

14. Ch. Van de Vorst, La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique, *AnBoll* 32 (1913), 27-62.

15. Πασχαλίδης, Ἕνας ὁμολογητὴς τῆς δεύτερης Εἰκονομαχίας, 189-216.

16. *Βίος* Θεοδώρας (BHG 1737-1739), έκδ. Σ.Α. Πασχαλίδης, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας* [Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1], Θεσσαλονίκη 1991, §10-18.

χίου. Προς τον Αντώνιο, του οποίου η παιδεία και φιλομάθεια δεν είχε μόνον χριστιανικό υπόβαθρο, αλλά εξασκείτο και σε κείμενα της *θύραθεν παιδεύσεως*, αποστέλλει δύο επιστολές ο Θεόδωρος Στουδίτης, στη δεύτερη των οποίων αποκαλείται απλώς *ἐπίσκοπος* εφόσον το 815, επί Λέοντος Ε΄ Αρμενίου, εξέπεσε του αρχιεπισκοπικού του αξιώματος και έχασε τον τίτλο του αρχιεπισκόπου Δυρραχίου. Στον *Βίο* περιέχεται ο αντιρρητικός λόγος του Αντωνίου προς το Λέοντα Ε΄, σύντομη αναφορά στα βασανιστήρια και την εξορία που υπέστη και τέλος η είδηση της εκλογής του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο Θεσσαλονίκης και η βραχύβια θητεία του από τον Μάρτιο του 843 ώς το θάνατό του την 2α Νοεμβρίου του έτους 844. Το όνομα του αγίου Αντωνίου του ομολογητή δεν περιλήφθηκε στο *Συναξάριον* της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως ούτε και στο *Τυπικὸν* της Μεγάλης Εκκλησίας. Ενταφιάστηκε στη Θεσσαλονίκη, στην αριστερή πλευρά του ναού του αγίου Δημητρίου, στο ταφικό παρεκκλήσιο του Αγίου Ιωάννου του Βαπτιστού[17].

Στη λήθη περιέπεσε ο Θεόκλητος Λακεδαιμονίας, που έζησε στο πρώτο μισό του 9ου αιώνα, υπέγραψε τα Πρακτικά της Συνόδου του 869, που καταδίκασε τον Φώτιο[18] και πέθανε περί το 870. Η λατρεία του παρέμεινε τοπική και το όνομά του δεν περιλήφθηκε στο *Συναξάριον* της Κωνσταντινουπόλεως, αλλά κατέχει την πέμπτη σειρά στον επισκοπικό κατάλογο που ενσωματώνεται στο *Συνοδικὸν* της Λακεδαιμονίας, όπως το κατήρτησε ο Νικηφόρος Μοσχόπουλος[19]. Τον *Βίο* του συνέταξε ανώνυμος συγγραφέας υπακούοντας στην παραγγελία του επισκόπου Λακεδαιμονίας Θεοδώρητου, που έζησε στα μέσα του 10ου αιώνα κατά τον εκδότη του *Βίου* Ν. Βέη, ή στις αρχές του 11ου αιώνα κατά τους J. Nesbitt και Ν. Οικονομίδη[20]. Βάσει των όσων αναφέρει ο βιογράφος η πατρίδα και οι γονείς του αγίου παραμένουν άγνωστοι. Έγινε μοναχός *μονάζων ἐπὶ δώματος ὡς ὄρνις ἐν*

---

17. Πασχαλίδης, Ἕνας ὁμολογητὴς τῆς δεύτερης Εἰκονομαχίας, 212-213. Ν. Μουτσόπουλος, Τὸ παρεκκλήσι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου στὸν ἅγιο Δημήτριο, *Βυζαντινὰ* 18 (1995-1996), 303-330.

18. Mansi 16, 159, 195E.

19. V. Laurent, La liste épiscopale du Synodicon de la Métropole de Lacédémone, *REB* 19 (1961) (= *Mélanges Raymond Janin*), 225. R.J.H. Jenkins – C. Mango, A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia, *DOP* 15 (1961), 225-242.

20. *Βίος* ἁγίου Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας (BHG 2420), ἐκδ. N.A. Vées, Vie de Saint Théoclète évêque de Lacédémone, publiée d'après le manuscrit N. 583 de la Bibliothèque Barberine, *Revue Byzantine, Supplément du Tome II*, 1916 (=*Vizantijskoe Obozrenie)*, 1-55 και Ἀ.Γ. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, *Θεολογία* 27 (1956), 567-593. Για την προτεινόμενη χρονολόγηση της συγγραφής του *Βίου* στις αρχές του 11ου αιώνα, βλ. *DOSeals* 2.29.2.

ἀβάτοις τόποις και όταν κλήθηκε να αναλάβει τον επισκοπικό θρόνο με δυσκολία αποδέχθηκε το αξίωμα. Θα έρθει σε οξύτατη αντίθεση με τους *δυνατοὺς* της πόλης, πλεονέκτες προύχοντες και με τους Εβραίους και ως εκ τούτου θα απομακρυνθεί προσωρινά από την εκκλησία του, σύντομα όμως οι διώκτες του μετάνοιωσαν και τον επανέφεραν για να εξακολουθήσει τις αγαθοεργίες του, ως προστάτης αδικουμένων και φτωχών, και να επιτελέσει πολλά θαύματα. Από τον ενδιαφέροντα αυτόν *Βίο* για τις σχέσεις Εκκλησίας και «δυνατών» λείπει η αναφορά της συμμετοχής του επισκόπου Θεοκλήτου στη Σύνοδο του 869, που φανερώνει την φιλο-ιγνατιανή στάση της Εκκλησίας Λακεδαιμονίας, κατά την εποχή της έντονης αντιπαλότητας μεταξύ Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας.

Ο άγιος Αθανάσιος Μεθώνης γεννιέται στην Κατάνη της Σικελίας το 818 και πεθαίνει στη Μεθώνη το 885. Τα σχετικά με τον άγιο γνωρίζουμε από τον *Επιτάφιο* λόγο που συνέθεσε ο Αγιος Πέτρος Άργους[21]. Έρχεται, λόγω των αραβικών επιδρομών με τους γονείς του από την Κατάνη στην Πάτρα περί το 828, δηλαδή όχι πολλά χρόνια μετά την ανύψωση των Πατρών σε μητρόπολη. Γίνεται μοναχός και σε λίγο ορίζεται επίσκοπος Μεθώνης, που μετά τη μητρόπολη Κορίνθου, υπάγεται πλέον στη μητρόπολη Πατρών. Διακρίνεται για τις αρετές του και καθοδηγεί χριστιανικά το ποίμνιό του. Παρίσταται στη Σύνοδο του 879, που αποκατέστησε τον Φώτιο[22].

Στην κατηγορία των ιδιαίτερα μορφωμένων ανήκουν οι επίσκοποι του τέλους του 9ου και του 10ου αιώνα Οι σύγχρονοι αδελφοί Παύλος και Πέτρος αναδεικνύονται ο μεν πρώτος μητροπολίτης Κορίνθου, ο δε δεύτερος επίσκοπος Άργους. Λιγότερο διάσημος ο Παύλος θα περάσει στο *Συναξάριον* Κωνσταντινουπόλεως *ὡς ὁ χρηματίσας ἀδελφὸς τοῦ Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους τοῦ σημειοφόρου*[23]. Ο Πέτρος[24] αρνείται στην αρχή να δεχθεί τον επισκοπικό θρόνο, όπως σχεδόν κατά κανόνα συμβαίνει, αλλά αναγκάζεται να υποχωρήσει στις πιέσεις γιατί η Εκκλησία Άργους έχει μεγάλη έλλειψη ιερέων. Από τον ιδιαίτερα πλούσιο

---

21. *Επιτάφιος* αγίου Αθανάσιου Μεθώνης (BHG N. Auct. 196), έκδ. Κ.Θ. Κυριακόπουλος, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους, Βίος και Λόγοι. Εἰσαγωγὴ-κείμενον-μετάφρασις-σχόλια*, Ἐν Ἀθήναις 1976, 44-67. Βλ. και Germaine Da Costa-Louillet, Saints de Grèce aux VIIIe, IXe, et Xe siècles, *Byz* 31 (1961), 313-316, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

22. Mansi, 17, 376.

23. *Synaxarium CP*, 564.1-5 και 652.15-654.10.

24. *Βίος* αγίου Πέτρου Άργους (BHG 1504), έκδ. Κυριακόπουλος, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους, Βίος καὶ Λόγοι*, 22-34. Ο ίδιος, Προβλήματα περὶ τὸν Βίον καὶ τὸ ἔργον τοῦ Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους (852;-922;), *Πρακτικά Α' Συνεδρίου 'Αργολικῶν Σπουδῶν*, Ἀθῆναι 1979, 262-270. Da Costa-Louillet, Saints de Grèce, 316-325.

σε ιστορικά στοιχεία *Βίο* του Πέτρου, ας σημειωθεί εδώ το γεγονός ότι συνδέεται με το Νικόλαο Μυστικό και ότι μετέχει στη Σύνοδο του 920. Το ίδιο κείμενο εξάλλου προσφέρει, εκτός των άλλων σημαντικών ιστορικών πληροφοριών και στοιχεία σχετικά με το ζήτημα της Τεταρτογαμίας του Λέοντος Ϛ', καθώς και άλλα που αναφέρονται στην κατάσταση της Εκκλησίας του Άργους.

Στην ίδια κατηγορία των μορφωμένων-λογίων επισκόπων του 10ου αιώνα ανήκει και ο γνωστός κυρίως για τις *Ψυχωφελεῖς διηγήσεις* Παύλος Μονεμβασίας (BHG 1449-1449z), που πεθαίνει μετά το 955 και ήταν «γέννημα καὶ θρέμμα» της Μονεμβασίας[25].

Ο Αρσένιος (BHG 2044-2045) διετέλεσε αρχιεπίσκοπος Κερκύρας κατά το πρώτο μισό του 10ου αιώνα, από το 933 ώς το 953 περίπου[26], και στέλνεται από τον πατριάρχη Θεοφύλακτο στην Κέρκυρα. Εκτός από τις αγαθοεργίες, τα θαύματα, την απόκρουση των *Σκυθῶν* και την υπεράσπιση των Κερκυραίων προυχόντων στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ζ' Πορφυρογέννητο, ο Αρσένιος υπήρξε λόγιος[27]. Αρχιερατεύει στην Κέρκυρα σε μια εποχή που το νησί παίζει σημαντικό ρόλο ως ενδιάμεσος πόλος μεταξύ Ιταλίας και Βυζαντίου. Η λατρεία του καθιερώνεται τοπικά και δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι ο Αρσένιος απεικονίζεται, λίγα χρόνια μετά το θάνατό του, στο νάρθηκα της εκκλησίας των αγίων Ιάσωνος και Σωσιπάτρου, μαθητών του αποστόλου Παύλου[28]. Η διατήρηση της παράδοσης και ο τονισμός της αποστολικής προέλευσης της Εκκλησίας της Κέρκυρας ενδυναμώνει την καθιέρωση και το γόητρο της νήσου που βρίσκεται τόσο κοντά στην επιρροή της Ρώμης.

Στη συνοπτική παρουσίαση των *Βίων* των επισκόπων που έζησαν κατά τους 8ο-10ο αιώνες τονίσθηκαν κυρίως τα στοιχεία εκείνα που θεώρησα ενδεικτικά για την ανάδειξή τους σε αγίους. Γενικά μπορούμε να πούμε ότι όσοι άγιοι επίσκοποι αναφέρθηκαν εντοπίζονται σε χρονικές περιόδους ή φάσεις κρίσιμες, τόσο για την Εκκλησία και την πολιτική που επιδίωκε να επιβάλει, όσο και για την επισκοπή-

---

25. A. Kominis, Paolo di Monembasia, *Byz* 29-30 (1960), 231-248. J. Wortley, Paul of Monemvasia and his Stories, στο: Julian Chrisostomides (εκδ.), *Καθηγήτρια. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley, Surrey 1988, 303-315.

26. C. Emereau [†S. Pétridès], Saint Arsène de Corfou, *EO* 20 (1921), 431-446. Da Costa-Louillet, Saints de Grèce, 326-369.

27. *Βίος* αγίου Θερίνου (BHG 1798z), ἐκδ. M. Aubineau, La passion grecque inédite de Saint Thérinos, martyrisé à Buthrote en Épire (BHG 1798z), *AnBoll* 100 (1982), 73-78.

28. P.L. Vocotopoulos, Fresques du XIe siècle à Corfou, *CahArch* 21 (1971), 177-180. B. Kindt, La version longue du récit légendaire de l'évangélisation de l'île de Corfou par les saints Jason et Sosipatros. Entre mythe et réalité, *AnBoll* 116 (1998), 253-257.

πόλη, τη θέση της στην ευρύτερη περιοχή και τους ανταγωνισμούς με τις άλλες επισκοπές.

Σε μια άλλη κατηγορία ανήκουν εκείνοι οι επίσκοποι που αναδεικνύονται κατά την ίδια αυτή περίοδο άγιοι, με την ανάσυρσή τους από τα παλαιά χρόνια και την καθιέρωση μιας παράδοσης που αναζητεί μέσα από το παρελθόν να λαμπρύνει το παρόν. Θα σταθώ μόνο σε ένα παράδειγμα, στον άγιο Αχίλλιο, τον πολιούχο της μητρόπολης της Θεσσαλίας, της Λάρισας.

Η καλή κριτική έκδοση του αρχικού ανέκδοτου *Βίου* του αγίου Αχιλλίου (9ος αιώνας), της μεταγενέστερης διασκευής του (13ος αιώνας), των ανέκδοτων υμνογραφικών κειμένων, αλλά και ο σχολιασμός όλων των κειμένων που αναφέρονται στον άγιο Αχίλλιο, που δημοσίευσε ο Δ. Σοφιανός, μας επιτρέπουν να προσεγγίσουμε και πάλι το πρόβλημα γύρω από την προσωπικότητα, το χρόνο που έζησε και τη λατρεία του αγίου Αχιλλίου, συνδυάζοντας τα κείμενα με τα αρχαιολογικά τεκμήρια, και επιχειρώντας να προσδιορισθεί στην ιστορική του διάσταση ο πρώτος γνωστός επίσκοπος της Λάρισας, σύμφωνα με την παράδοση [29].

Το περιεχόμενο του ανέκδοτου μέχρι το 1990 αρχικού *Βίου*, που παραδίδεται μόνο από τον κώδικα 212 της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους [= Αθων. 3746], φφ. 21v- 36v, έχει συνοπτικά ως εξής[30]: Γεννήθηκε στην Καππαδοκία, μοίρασε την περιουσία του, επισκέφθηκε τους Αγίους Τόπους, ταξίδεψε στη Ρώμη για να προσκυνήσει τους τάφους των αποστόλων Πέτρου και Παύλου και ακολούθως κατέληξε στη Λάρισα, όπου ονομάσθηκε επίσκοπος στο θρόνο που τότε πρόσφατα είχε χηρεύσει. Η φήμη του έφθασε ώς τον Μ. Κωνσταντίνο, ο οποίος και τον προσκάλεσε να πάρει μέρος στην Α' εν Νικαία Σύνοδο του 325. Εκεί κατατρόπωσε τους αιρετικούς Αρειανούς με επιχειρήματα, αλλά και με θαύμα, κάνοντας να αναβλύσει έλαιο από την πέτρα. Μετά πήγε στην Κωνσταντινούπολη, όπου συναντήθηκε με το γέροντα πατριάρχη Μητροφάνη και αφού έλαβε βασιλικά δώρα επέστρεψε στη Λάρισα, όπου τα διένειμε στην Εκκλησία και στους έχοντες ανάγκη. Οταν κατάλαβε το τέλος του κάλεσε «λιθοξόους» και παρήγγειλε να του ετοιμάσουν λίθινη λάρνακα για την υποδοχή του σώματός του. Πεθαίνει αφού παρέμεινε στο αξίωμα της αρχιερωσύνης επί τριάντα πέντε έτη. Και αφού τον τοποθέτησαν στη λάρνακα την κατέθεσαν κρυφά σε ιερό τόπο. *Οἱ δὲ τῶν παί-*

---

29. *Βίος* αγίου Αχιλλίου (BHG 2012) και *Εγκώμιον* αγίου Αχιλλίου (BHG 2013), έκδ. Δ.Ζ. Σοφιανός, *Ὁ Ἅγιος Ἀχίλλιος Λαρίσης. Ὁ ἀρχικὸς ἀνέκδοτος Βίος (Θ' αἰ.) καὶ ἡ μεταγενέστερη διασκευὴ τοῦ (ΙΓ' αἰ.), ἀνέκδοτα ὑμνογραφικὰ κείμενα (Ἰωσὴφ Ὑμνογράφου, Μανουὴλ Κορινθίου, Ἀναστασίου Γορδίου)* [Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ], Ἀθήνα 1990, 135-147 και 148-172 αντίστοιχα για το κάθε κείμενο.

30. *Βίος* αγίου Αχιλλίου, 98-105 (σχόλια).

δων παῖδες τὸν καλὸν πατέρα τῇ παραδρομῇ τῶν χρόνων ὡς εἰκὸς ἀγνοήσαντες ... τῶν πατρικῶν ἐκείνων ἀγαθῶν διημάρτανον ἐπὶ τριακοσίοις ὥς φασιν ἔτεσιν. Έμεινε λοιπόν κρυμμένη και ξεχασμένη η λάρνακα με το τίμιο λείψανο για τριακόσια περίπου χρόνια έως ότου αποκαλύφθηκε με θεϊκά σημάδια στις 10 Φεβρουαρίου ενός μη καθορισμένου έτους, αλλά που σύμφωνα με τον εκδότη και σχολιαστή Δ. Σοφιανό θα πρέπει να αναχθεί στα μέσα του 9ου αιώνα, την ίδια δηλαδή εποχή κατά την οποία συντάχθηκε ο αρχικός *Βίος*.

Στο συμπέρασμα της χρονολόγησης αυτής καταλήγει ο Σοφιανός συνεξετάζοντας τους δύο κανόνες του Ιωσήφ του Υμνογράφου (κωδ. 212, της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους, φφ. 82r- 87v και φφ. 88v-90r)[31], εκ των οποίων ο δεύτερος εκδίδεται από τον ίδιο για πρώτη φορά. Στον πρώτο κανόνα αναφέρεται στη *θήκη τῶν λειψάνων ... εὐώδη μύρα πηγάζουσαν*, καθώς και στο γεγονός ότι *ἐν ἔτεσι πλείοσι ἐν τάφῳ ... συγκαλυπτόμενος ... ἰδοὺ ὁ τάφος ἔνθα τὸ ἱερὸν νῦν κατάκειται σῶμα σου, μέσον ἡμῶν κείμενον ... μύρα γὰρ βλύζει πάντοτε*. Από το δεύτερο ανέκδοτο κανόνα παίρνουμε τη σημαντική πληροφορία ότι ο υμνογράφος Ιωσήφ έγινε ο ίδιος «θεωρὸς καὶ αὐτόπτης» της θαυματουργής θήκης των λειψάνων του αγίου Αχιλλίου, όταν πέρασε από τη Λάρισα μετά την αιχμαλωσία του στην Κρήτη από τους Σαρακηνούς, κατευθυνόμενος προς την πρωτεύουσα, πιθανότατα κατά τα τέλη του 842, παραμονές της αναστήλωσης των εικόνων. Η σύνταξη λοιπόν τόσο των κανόνων όσο και του αρχικού *Βίου* θα πρέπει να έγινε μεταξύ των ετών 843 και 845 και η αποκάλυψη των λειψάνων να είναι σύγχρονο προς τα κείμενα αυτά ιστορικό γεγονός[32].

Το *Συναξάριον* του αγίου Αχιλλίου[33] είναι σύντομο και περιέχει το ίδιο ιστορικό πλαίσιο για τη μετάβαση στην Α' εν Νικαία Σύνοδο επί Μ. Κωνσταντίνου και την κατατρόπωση των Αρειανών. Ιδιαίτερο όμως ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά για την καταστροφή των ειδωλολατρικών ναών και την ανέγερση εκ βάθρων χριστιανικών.

Η διασκευή του αρχικού *Βίου* (κωδ. 212 [= Αθων. 3746]) της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους έγινε από ανώνυμο συντάκτη, πιθανότητα κατά το τρίτο τέταρτο του 13ου αιώνα, κατόπιν προτροπής του μητροπολίτη Λαρίσης Θωμά Γοριανίτη (1264-1273). Η διασκευή ακολουθεί και στηρίζεται στο κείμενο του αρχικού *Βίου* προσθέτοντας την αξιόπιστη είδηση της απαγωγής των λειψάνων του αγίου από τους Βουλγάρους του Σαμουήλ το 985/6. Συγκεκριμένα αναφέρει

---

31. *Κανών* αγίου Αχιλλίου, έκδ. Σοφιανός, *Άγιος Άχίλλιος*, 173-177, και σχόλια, 100-103, 119-124.
32. Σοφιανός, *Άγιος Άχίλλιος*, 102-103.
33. *Synaxarium CP*, 686 και *Μηνολόγιον* Βασιλείου: PG 117, 457.

την ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια, που ο ίδιος είχε τη δυνατότητα να διαπιστώσει, ότι οι Βούλγαροι άφησαν στο ναό τη λάρνακα και μέρος του λειψάνου του. Η έρευνα του Δ. Σοφιανού επεσήμανε και άλλες πηγές που διασταυρώνουν αυτή την πληροφορία, όπως τον κανόνα που συνέταξε ο Αρσένιος της Κρυπτοφέρρης τον 11ο αιώνα, τον κανόνα του Αντωνίου Λαρίσης (μέσα του 14ου αιώνα) καθώς και τον μεταγενέστερο κανόνα του 16ου αιώνα, που έγραψε ο Μέγας Ρήτωρ Μανουήλ ο Κορίνθιος.

Όπως επανειλημμένως έχει γραφεί, δεν είναι δυνατόν να δεχθούμε ως ιστορικά ακριβή την αναφορά περί συμμετοχής του Αχιλλίου στη Σύνοδο του 325, εφόσον το όνομά του δεν αναγράφεται στους επισήμους καταλόγους και δεν αναφέρεται σε καμιά σύγχρονη πηγή του 4ου αιώνα[34]. Εξάλλου η εμφατική αναφορά στην κατατρόπωση και την ήττα των Αρειανών, σε όλα τα κείμενα που αναφέρονται στον άγιο Αχίλλιο, θα πρέπει να συνδεθεί με την εικονόφιλη πολεμική εναντίον των εικονομάχων κατά την εποχή που συντάσσεται ο αρχικός *Βίος* και τα υμνογραφικά κείμενα, δηλαδή λίγο πριν από τα μέσα του 9ου αιώνα. Ας θυμηθούμε την αναβίωση της δημοτικότητας του αγίου Νικολάου από τον 8ο αιώνα[35], ο οποίος σύμφωνα με τον *Βίο* του, ήταν σκληρός πολέμιος των Αρειανών, αίρεση με την οποία αμαύρωναν τους εικονομάχους[36]. Προς την ίδια ερμηνεία εμπίπτει και η μαρτυρία στο κείμενο *Παραστάσεις Σύντομοι χρονικαί* ότι οι εικόνες των πατριαρχών Μητροφάνους, Αλεξάνδρου και Παύλου είχαν γίνει επάνω σε σανίδες και αυτές τις εικόνες οι Αρειανοί αφού επικράτησαν τις παρέδωσαν στο πυρ μαζί με την εικόνα της Θεοτόκου με τον Χριστό νήπιο. Όπως παρατηρούν οι εκδότριες Averil Cameron και Judith Herrin στο απόσπασμα αυτό έχουμε μια ένδειξη εικονόφιλης πολεμικής, διότι δεν είναι δυνατόν σε τόσο πρώιμη εποχή να υπάρχει εικόνα της Θεοτόκου με το Χριστό, ενώ αντίθετα θα πρέπει να ήταν αρκετά κοινή στις αρχές του 8ου αιώνα[37].

Απομένει όμως αναγκαία η διερεύνηση του θέματος πού στηρίχθηκε η παράδοση για να δημιουργηθεί. Η καθιέρωση μιας λατρείας συνδέεται, συντηρείται και

---

34. Άννας Π. Ἀβραμέα, *Ἡ βυζαντινὴ Θεσσαλία μέχρι τοῦ 1204. Συμβολὴ εἰς τὴν Ἱστορικὴν Γεωγραφίαν* [Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 27], Ἀθῆναι 1974, 44.

35. Βλ. Eleonora Kountoura-Galake, The Cult of the Saints Nicholas of Lycia and the Birth of Byzantine Tradition, στον παρόντα τόμο, 91-106.

36. I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, στο: *Iconoclasm*, 119, σημ. 46.

37. *Παραστάσεις Σύντομοι χρονικαί* (ἐκδ. Averil Cameron and Judith Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai* [Columbia Studies in the Classical Tradition 10], Leiden 1984), 69, 183. Βλ. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents*, New Jersey 1972, 16, σημ. 48.

διαδίδεται συνήθως με τη διατήρηση του τάφου και των λειψάνων του αγίου. Αυτή η αρχή μας οδηγεί στην παρουσίαση και στο χρονολογικό καθορισμό των αρχαιολογικών τεκμηρίων που έχουν αποκαλυφθεί.

Στην περιοχή του επιλεγόμενου Φρουρίου, περιοχή της αρχαίας ακρόπολης της Λάρισας, αποκαλύφθηκε το 1978 από τον Λ. Δεριζιώτη τρίκλιτη παλαιοχριστιανική βασιλική με νάρθηκα, που είναι σχεδόν ολοκληρωτικά κατεστραμμένη, ορίζεται μόνον από τα θεμέλιά της, ενώ ελάχιστα τμήματα ψηφιδωτού δαπέδου διασώθηκαν και βρέθηκαν στο νάρθηκα και στο βόρειο κλίτος[38]. Τα θέματα των ψηφιδωτών (εικ. 1) προέρχονται από το ζωϊκό και φυτικό βασίλειο και δεν έχουν ακόμη μελετηθεί λεπτομερώς. Σύμφωνα όμως με τη γνώμη της Παναγιώτας Ατζακά, την οποία ευχαριστώ θερμά, μπορούν να χρονολογηθούν στον όψιμο 6ο αιώνα.

Από τα ευρήματα της βασιλικής το πιο σημαντικό, κατά τον ανασκαφέα Λ. Δεριζιώτη, είναι η αποκάλυψη τάφων. Στο ανατολικό άκρο του βορείου κλίτους βρέθηκε ένας μεγαλοπρεπής καμαροσκέπαστος τάφος και ένας άλλος υποδεέστερος στη μέση περίπου του μεσαίου κλίτους, ενώ και στους δύο διασώζεται κλίμακα που οδηγεί στο εσωτερικό τους. Πολλοί επίσης λακκοειδείς τάφοι αποκαλύφθηκαν μέσα στη βασιλική, ενώ όλοι οι τάφοι βρίσκονται κάτω από το δάπεδο του ναού. Από όλους όμως ξεχωρίζει ο τάφος του βορείου κλίτους, και όπως αναφέρει ο ανασκαφέας πρέπει να βρισκόταν μέσα στο Ιερό Βήμα: «Οι τρεις πλευρές καλύπτονται με παραστάσεις ευμεγέθων σταυρών, οι διαστάσεις των οποίων κυμαίνονται με αναλογία των κεραιών των 1:2. Τα άκρα των κεραιών αυτών είναι πεπλατυσμένα με τις «σταγόνες» στις απολήξεις των. Ταινία πλάτους 0,09μ., που απέχει από τη στάθμη του δαπέδου 0,60 μ., περιτρέχει και τις τρεις πλευρές, οι δε σταυροί της βορείας και νοτίας πλευράς περιβάλλονται δεξιά και αριστερά από έλικες αμπέλου και φύλλα ακάνθου, που εκκινούν από την ταινία και ακριβώς δίπλα από τα πεπλατυσμένα άκρα του κάτω τμήματος της καθέτου κεραίας»[39] (εικ. 2, 3). Στον τάφο αυτό θα πρέπει να είχε ταφεί κάποιο εξέχον πρόσωπο και αυτό δικαιολογείται όχι μόνον από τη θέση αλλά και από τη διακόσμηση. Ο σταυρός με τα φύλλα που εκφύονται από τη βάση απαντά σε ταφικά μνημεία και απηχεί την εσχατολογική λειτουργία του σταυρού με το όραμα του Παραδείσου. Στη θέση Λουλούδια της Πιερίας κοντά στο μεσαιωνικό Κίτρος και στο δρόμο που

38. Λ. Δεριζιώτης, Παλαιοχριστιανικά κτίσματα της πόλεως Λαρίσης, *Πρακτικά του Α' Ιστορικού-Αρχαιολογικού Συμποσίου. Λάρισα: Παρελθόν και Μέλλον, (26-28 /4/ 1985)*, Λάρισα 1985, 199-210. Ο ίδιος, *ΑΔ* 34 (1979), Β'1- Χρονικά ['Αθῆναι 1987], 231. Ασπασία Ντίνα, Παλαιοχριστιανικά μνημεία Θεσσαλίας, *Αρχαιολογία* 34 (Μάρτιος 1990), 89-90, εικ. 1.

39. Δεριζιώτης, Παλαιοχριστιανικά κτίσματα Λαρίσης, 201, εικ. 1, 2.

οδηγεί στη Λάρισα, η Ευτέρπη Μαρκή αποκάλυψε πρόσφατα τάφους, ένας εκ των οποίων έχει ανάλογη διακόσμηση, δηλαδή φυλλοφόρο σταυρό, σταγόνες στις άκρες των κεραιών και συνοδεύεται από επιγραφή με τον Ψαλμό 131:14, που αναγράφεται σε ταφικά μνημεία[40]. Το μνημείο αυτό χρονολογείται μετά τα μέσα του 6ου αιώνα και ανάλογες διακοσμήσεις έχουν επισημανθεί στη Θεσσαλονίκη, στο Δίον, στο Sandaski της Βουλγαρίας, καθώς και στις κατακόμβες του S. Gaudioso και S. Eusebio στη Νάπολη[41].

Ένα άλλο σημαντικό εύρημα, που επεσήμανε ο Λ. Δεριζιώτης δίπλα στη βόρεια πλευρά της ίδιας βασιλικής του Φρουρίου, είναι δύο τμήματα, πιθανότατα από στόμιο φρέατος, που φέρουν την επιγραφή: *+ΚΑΙ ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΕΡΓΟΝ ΑΧΙΛΛΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ* (εικ. 4, 5). Είναι επίσης σημαντικό να τονισθεί ότι αποκαλύφθηκαν τούβλα με ανάγλυφα γράμματα και το όνομα *ΑΧΙΛΛΙΟΣ*, που, σύμφωνα με τον ανασκαφέα, είναι όμοια με αυτά της επιγραφής του στομίου φρέατος[42]. Τόσο από τη μορφή των γραμμάτων, όσο και από τον τίτλο του «αρχιεπισκόπου», που δεν είναι δυνατόν να δίνεται στον Λαρίσης τον 4ο αιώνα, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι οι επιγραφές του στομίου και των τούβλων ανάγονται στον 6ο αιώνα[43]. Τον τίτλο του αρχιεπισκόπου έφεραν ο Θεσσαλονίκης και ο Κορίνθου και μόνον το 539 απαντά ο τίτλος για πρώτη φορά και στον Κρήτης[44], η δε χρησιμοποίησή του από τον Λαρίσης τον 6ο αιώνα αποδεικνύει πιθανώς την πρόθεσή του να υψωθεί μεταξύ των άλλων μεγάλων μητροπόλεων σε κάποια κρίσιμη ιστορική συγκυρία για τη μητρόπολη Λαρίσης, όπως θα δούμε παρακάτω.

---

40. Euterpi Marki, Deux tombeaux monumentaux protobyzantins récemment découverts en Grèce du Nord, *CahArch* 45 (1997), 19-24. Για την αναγραφή του Ψαλμού 131 σε ταφικά μνημεία, βλ. G. Kiourtzian, Le Psaume 131 et son usage funéraire dans la Grèce, les Balkans et la Cappadoce à la haute époque byzantine, *CahArch* 45 (1997), 31-38.

41. Βλ. Marki, Deux tombeaux, 24, σημ. 14. Eutychia Kourkoutidou-Nicolaidou, From the Elysian Fields to the Christian Paradise, στο: Leslie Webster – Michelle Brown (εκδ.), *The Transformations of the Roman World, AD 400-900*, British Museum Press 1997, 139, εικ. 60.

42. Η επιγραφή που παρουσιάζω στις εικ. 4 και 5 είναι από φωτογραφίες που μου έστειλε ο φίλος Λ. Δεριζιώτης, τον οποίον και ευχαριστώ θερμότατα. Δυστυχώς δεν έχω δει τα τούβλα με το όνομα *ΑΧΙΛΛΙΟΣ* και για την παραπάνω αναφορά βασίζομαι στο δημοσίευμα του ιδίου, Παλαιοχριστιανικά κτίσματα Λαρίσης, 202-203.

43. Την ίδια γνώμη έχει και ο D. Feissel, που είδε την επιγραφή από τις φωτογραφίες και τον ευχαριστώ θερμά.

44. M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, IV, Roma 1950, αρ. 460. Για τον τίτλο του αρχιεπισκόπου, βλ. V. Laurent, *Le corpus de sceaux de l'empire byzantin*, V/1: *L'église*, Paris 1963, XXVIII-XXIX.

Όσοι μέχρι τώρα μελέτησαν το θέμα σχετικά με τα λείψανα και τον τάφο του αγίου Αχιλλίου[45] δεν απομακρύνθηκαν από την παράδοση και την αναφορά ότι έζησε επί Μ. Κωνσταντίνου και πήρε μέρος στην Α' εν Νικαία Σύνοδο του 325. Έτσι δύσκολα συνδυάζουν τα στοιχεία της βασιλικής και του τάφου με τα τριακόσια χρόνια της απόκρυψης, ενώ δεν είχε επιχειρηθεί μέχρι τώρα η λεπτομερής χρονολογική ανάλυση των αρχαιολογικών στοιχείων. Πώς ήταν δυνατόν να είναι στη βασιλική του Φρουρίου ο τάφος ενός αγίου του 4ου αιώνα και πώς μπορούσε ο άγιος Αχίλλιος του ίδιου αιώνα να παραγγείλει και να επιβλέψει έργα, τα οποία η επιγραφική μαρτυρία κατατάσσει στον 6ο αιώνα;

Το πρόβλημα κατά τη γνώμη μου έχει ως εξής: Η βασιλική του Φρουρίου και ο μεγαλοπρεπής διακοσμημένος τάφος του Ιερού Βήματος δεν ανεγέρθηκαν προς τιμήν του αγίου Αχιλλίου που η παράδοση τοποθετεί τον 4ο αιώνα, αλλά από τον αρχιεπίσκοπο Αχίλλιο που αρχιεράτευσε στη Λάρισα τον 6ο αιώνα και την προσωπικότητα του η παράδοση ανήγαγε σε άγιο του 4ου αιώνα. Ο αρχιεπίσκοπος Αχίλλιος, τον οποίον είχα προ πολλών ετών επισημάνει[46], χειροτονείται στο θρόνο της Λάρισας το 535 από τον πατριάρχη Επιφάνιο, μετά τη διένεξη που δημιουργήθηκε μεταξύ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης για την υπόθεση Στεφάνου[47]. Τον Αχίλλιο αναφέρει ο πάπας Αγαπητός στην επιστολή του της 15ης Οκτωβρίου του 535 προς τον Ιουστινιανό[48]. Είναι πιθανότατα ο ίδιος ο Αχίλλιος Λαρίσης, τον οποίον αναφέρει ο Ηρακλειανός Χαλκηδόνος, πρέσβυς στον πάπα και το Γότθο βασιλέα Θεοβάλδο, αλλά και πρωταγωνιστής της Ορθοδοξίας εναντίον των Σεβεριανών. Ο ίδιος Ηρακλειανός αφιερώνει την κατά των Μανιχαίων Εικοσάβιβλον του στον Αχίλλιο και τον αποκαλεί «πιστὸν καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν», όπως γράφει ο Φώτιος[49].

Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε ότι τα τριακόσια χρόνια που μεσολαβούν από το θάνατο του Αχιλλίου ώς την εποχή της αποκάλυψης του τάφου είναι πολύ κοντά στην πραγματικότητα, εάν υπολογίσουμε το χρονικό διάστημα που διέρρευσε μεταξύ του δεύτερου μισού του 6ου αιώνα και του πρώτου μισού του 9ου. Εάν θεωρήσουμε ότι ο Αχίλλιος Λαρίσης που χειροτονείται το 535 παρέμει-

---

45. Σ.Γ. Γουλούλης, Ο τάφος του αγίου Αχιλλίου και η τιμή των λειψάνων του στη Λάρισα μέχρι το 985 μ. Χ., *Πρακτικά του Α' Ιστορικού-Αρχαιολογικού Συμποσίου. Λάρισα*, 211-239. Δεριζιώτης, Παλαιοχριστιανικά κτίσματα Λαρίσης, 200-202.

46. Αβραμέα, *Θεσσαλία*, 47, 192.

47. Βλ. Αβραμέα, *Θεσσαλία*, 47 και Pietri, La géographie de l'Illyricum ecclésiastique, 51-52.

48. Ph. Jaffé – G.Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, I., Leipzig 1885, 114: ... *Achilli communionem quidam restitutam scribit, sed de sacerdotio decretum iri, cum rem per legatos cognoverit. Epiphanium episcopum Constantinopolitanum de consecrato Achille vix posse excusari addit.*

49. Βλ. E. Honigmann, *Patristic Studies* [Studi e Testi 173], Città del Vaticano 1953, 214-216.

νε στον εκκλησιαστικό θρόνο επί τριάντα πέντε έτη, όπως γράφει ο αρχικός *Βίος*, θα πρέπει να πέθανε το 570. Από το διάστημα αυτό και μέχρι το 842/845, εποχή που συντάσσονται ο αρχικός *Βίος* και τα υμνογραφικά κείμενα του Ιωσήφ είναι περίπου τριακόσια χρόνια. Κατά το μεγάλο αυτό χρονικό διάστημα δεν γνωρίζουμε κανένα όνομα μητροπολίτη Λαρίσης και είναι πιθανόν κατά τους δύσκολους μεταβατικούς χρόνους, όταν συντελούνται επιδρομές και εγκαταστάσεις Σλάβων, να περιέπεσαν σε αφάνεια τα ονόματα και οι πράξεις των εκκλησιαστικών ανδρών.

Είναι προφανές ότι η παράδοση διαμορφώθηκε τόσο από τα αρχαιολογικά κατάλοιπα, όσο και από αλλοιωμένες και προσαρμοσμένες στην περίσταση γραπτές πηγές. Ο Αχίλλιος, πολέμιος των Μανιχαίων τον 6ο αιώνα, υπερασπιστής του Χαλκηδονίου δόγματος, τοποθετημένος από τον πατριάρχη Επιφάνιο στη Λάρισα μετά την αντιπαράθεση με τον πάπα για την υπόθεση Στεφάνου, μεταβάλλεται την εποχή της Εικονομαχίας, όπως προαναφέρθηκε, σε πολέμιο των Αρειανών. Τα χριστιανικά κτίσματα που ανεγείρει στη Λάρισα, η βασιλική και ο τάφος που προορίζεται για το σώμα του διέσωσαν το όνομά του. Σε αυτά τα κτίσματα προφανώς αναφέρονται τα μεταγενέστερα *Συναξάρια* και ο κανόνας του Μεγάλου Ρήτορος Μανουήλ του Κορινθίου, όπως ήδη επισημάνθηκε. Τα αρχαιολογικά κατάλοιπα που αποκαλύφθηκαν ήταν πρόσφορα για τη δημιουργία της παράδοσης και κυρίως η κτητορική επιγραφή με τα μεγάλα ευδιάκριτα γράμματα που ανέφεραν το όνομα του Αχιλλίου και τον τίτλο του αρχιεπισκόπου. Όλα αυτά τα στοιχεία συνέθεσαν τη βάση ενός ιστορικού πυρήνα, τον οποίον όμως η προφορική παράδοση αλλοίωσε.

Η Λάρισα, ήταν η παλαιά μητρόπολη της εκκλησιαστικής επαρχίας Θεσσαλίας, αλλά δεν είχε αποστολική καταγωγή. Δεν μπορούσε να υπερηφανεύεται για έναν διάσημο μάρτυρα, ή έναν διάσημο άγιο μέχρι τον 9ο αιώνα. Κατά τη νέα αυτή εποχή, με το οριστικό πέρασμα της επαρχίας στο οικουμενικό πατριαρχείο τον 8ο αιώνα, την επικράτηση των εικονοφίλων αλλά και την αναβίωση της Λάρισας για λόγους ιστορικής συγκυρίας, η πόλη έπρεπε να έχει τον πολιούχο της. Όπως έχει τονισθεί, επειδή κατά τον 9ο αιώνα η διαδρομή της Εγνατίας ήταν προβληματική, εκείνοι που επιθυμούσαν να φθάσουν στην Ιταλία ακολουθούσαν τον κάθετο άξονα: από την Κωνσταντινούπολη στη Θεσσαλονίκη και μέσω των Τεμπών στη Λάρισα, την Κόρινθο και από εκεί με πλοίο στην Ιταλία. Είναι πολλοί όσοι ακολουθούσαν τη διαδρομή αυτή κατά τους 9ο και 10ο αιώνες και η Λάρισα ξαναγίνεται κομβικό σημείο[50]. Στον τάφο του αγίου Αχιλλίου, από τον οποίον

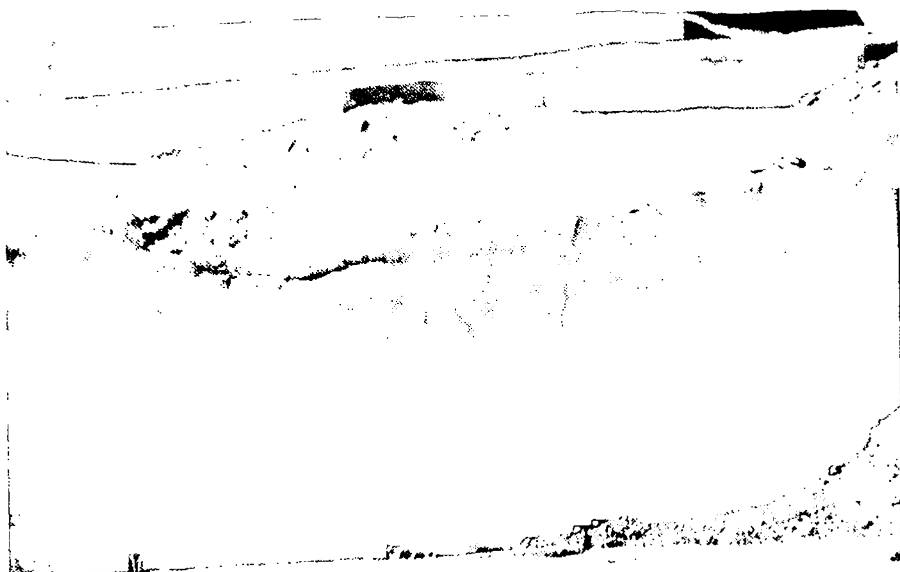
50. N. Oikonomides, The Medieval Via Egnatia, στο: Elizabeth Zachariadou (εκδ.), *Halcyon Days in Crete II. A Symposium Held in Rethymnon 9-11 January 1994: The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*, Rethymnon 1996, 19-16.

αναβλύζει μύρο, όπως και από τον τάφο του αγίου Δημητρίου, συρρέουν προσκυνητές και ασθενείς. Και είναι αξιοπρόσεκτο το αναφερόμενο στον *Βίο* του αγίου Νικολάου του Νέου Βουναίνης, ότι ο δουξ Θεσσαλονίκης Ευφημιανός δεν κατόρθωσε να γιατρευτεί από τον άγιο Δημήτριο και βρήκε την υγεία του όταν προσκύνησε τον τάφο του αγίου Αχιλλίου[51].

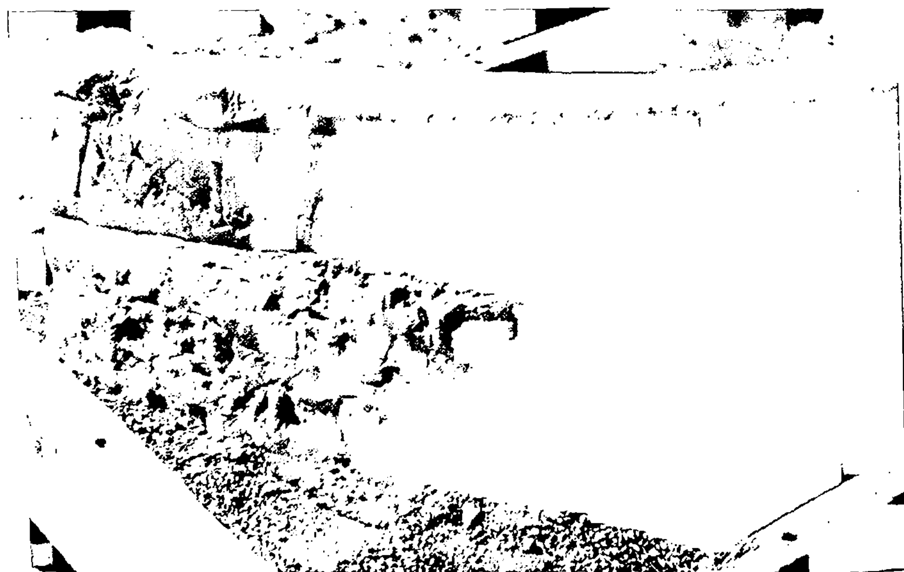
Γίνεται λοιπόν η πόλη και η Εκκλησία της, πόλη ενός αγίου με αίγλη, που πολεμά τις αιρέσεις και υπερασπίζεται την Ορθοδοξία, προστατεύει τους κατοίκους και θεραπεύει τους ασθενείς και μετά το θάνατό του. Αποκτά έτσι η Λάρισα τον πολιούχο της, που της προσδίδει παλαιότητα και κύρος.

---

51. Για τις αναφορές στον άγιο Αχίλλιο και τον τάφο του, σε άλλα κείμενα, όπως στα *Θαύματα* του αγίου Δημητρίου, στον *Βίο* των αγίων Βαρνάβα και Σωφρονίου, στον *Βίο* του αγίου Φαντίνου, του αγίου Νικολάου Βουναίνης και στον *Λόγο* του μητροπολίτη Λαρίσης Αντωνίου (1340-1362), βλ. Σοφιανός, *Άγιος Αχίλλιος*, 112-118.



Εικ. 4. Στόμιον Φρέατος



Εικ. 5. Στόμιον Φρέατος

ΟΔΥΣΣΕΑΣ ΛΑΜΨΙΔΗΣ

Η ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΕ ΑΓΙΟΛΟΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΠΟΝΤΙΑΚΗΣ ΠΕΡΙΟΧΗΣ

Ἡ ἱστορικότητα γιὰ τοὺς ἁγίους τῆς ὀρθόδοξης ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας καὶ γιὰ τὰ ἁγιολογικά τους κείμενα ὑπῆρξε ἀντικείμενο ἔρευνας ἀπὸ σημαντικοὺς ἐρευνητές, καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς Βολλανδιστές, στὶς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ 19ου καὶ στὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 20οῦ αἰώνα[1]. Ἡ ἱστορικότητα αὐτὴ ἀφορᾶ:

Α. Τὸ πρόσωπο τοῦ ἁγίου ποὺ ἀναφέρεται στὸ ἁγιολόγιο τῆς ἑλληνικῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἂν δηλαδὴ ὁ ὀνομαζόμενος Ν ἅγιος ὑπῆρξε πράγματι[2] ἢ

---

1. Βλ. Beck, *Kirche*, 267, σημ. 1, καὶ ἰδιαίτερα τὰ ἔργα τοῦ Βολλανδιστῆ H. Delehaye: *Les légendes hagiographiques* [Subs. Hag. 18], Bruxelles 1955[4]· La méthode historique et l'hagiographie, *Bulletin Acad. Royale de Belgique* 1930, 218-231· *Les passions des martyrs et les genres littéraires* [Subs. Hag. 13b], Bruxelles 1966[2]· *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité* [Subs. Hag. 17], Bruxelles 1921. Βλ. ἐπίσης B. Altaner, *Patrologie*, 1963[6], 192-204, καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία, 193 καὶ 199.

2. Σημειώνω ὡς παράδειγμα τὴν ἀμφισβήτηση γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ ἁγίου Γεωργίου στὰ ἁγιολογικὰ γι' αὐτὸν κείμενα στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Βλ. ἰδιαιτέρως τὸν κανόνα ΞΓ' τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου τοῦ 692 (τίτλος: *Ὅτι οὐ δεῖ τὰ ψευδῶς συμπλασθέντα μαρτυρολόγια*· κείμενο: *Τὰ ψευδῶς ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας ἐχθρῶν συμπλασθέντα μαρτυρολόγια, ὡς ἂν τοὺς τοῦ Χριστοῦ μάρτυρας ἀτιμάζοιεν καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἐνάγοιεν τοὺς ἀκούοντας, μὴ ἐπ' ἐκκλησίαις δημοσιεύεσθαι προστάσσομεν, ἀλλὰ ταῦτα πυρὶ παραδίδοσθαι. Τοὺς δὲ ταῦτα παραδεχομένους, ἢ ὡς ἀληθέσι τούτοις προσανέχοντας, ἀναθεματίζομεν.*: ἐκδ. P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, *Fonti*, fasc. IX [Discipline générale antique, I/1], Roma 1962, 200). Συγκεκριμένα σημειώνω τὴν ἀποκήρυξη ἁγιολογικῶν κειμένων ἁγίου Γεωργίου *διὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτοῖς μυθολογήματα* (J. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, 2, Roma 1868, 332) ἀπὸ τὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρο Α' (806-815) (βλ. Κ. Κρουμβάχερ, μετφρ. Γ. Σωτηριάδης, *Ἱστορία τῆς Βυζαντηνῆς Λογοτεχνίας*, Α', Ἐν Ἀθήναις 1897, 134-137· Beck, *Kirche*, 489-491) καὶ ἀπὸ τὸν βυζαντινὸ Νικήτα Δαυίδ, ἐπίσκοπο Δαδύβρων Παφλαγονίας (ἤκμασε στὰ μέσα τοῦ 10ου αἰώνα) καὶ συγγραφέα τοῦ *Βίου* τοῦ πατριάρχη Ἰγνατίου (Κρουμβάχερ-Σωτηριάδης, 334-335 καὶ Beck, *Kirche*, 565-566), ὁ ὁποῖος ἔγραφε σὲ κείμενο γιὰ τὸν ἅγιο Γεώργιο: *Ἐνέτυχον δὲ καὶ ἑτέρῳ δῆθεν μαρτυρίῳ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πολλὰ τερατώδη παραληροῦντι καὶ φλυαρίας ἀνάμεστα*. Βλ. K. Krumbacher, *Der heilige Georg*, München 1909, 181. Γιὰ τὸ ὅλο θέμα, βλ. Ε.Γ. Παντελάκης, Ἁγιολογία, *Θρησκευτικὴ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπ.*, Ἀθῆναι, Μάρτιος 1936, στῆλες 185-186. Τὸ πρόσωπο τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἀμφισβητήθηκε ὅμως καὶ πάλι ἐπίσημα στὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία στὸν 20ὸ αἰώνα· βλ. Στυλ. Παπαδόπουλος, Γεώργιος, ὁ Τροπαιοφόρος μεγαλομάρτυς, *ΘΗΕ*, Ἀθῆναι 1964, στῆλες 429-430, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία.

εἶναι, συνειδητὸ[3] ἢ ὄχι, δημιούργημα τῆς θρησκευτικότητας εἴτε τοῦ λαοῦ[4] εἴτε τοῦ συγγραφέα τοῦ ἁγιολογικοῦ κειμένου[5].

Ἡ ἱστορικότητα ἀφορᾶ ἐπίσης:

Β. Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα, δηλ. ἂν αὐτά, ἐξολοκλήρου ἢ ἀποσπασματικά, ἀποδίδουν μιὰ πραγματικὴ ἱστορικὴ ὕπαρξη, ὅταν ἀναφέρουν τὸν βίο καὶ τὴν πολιτεία ἢ τὴν κοίμηση τοῦ ἁγίου εἴτε ὅταν τοῦ ἀποδίδουν θαύματα κατὰ τὴν ἐπίγεια βιοτὴ ἢ καὶ μετὰ τὴν κοίμησή του[6].

Μὲ τὸ θέμα αὐτὸ τῆς ἱστορικότητας ἐπιθυμῶ νὰ ἀσχοληθῶ στὴν παρούσα ἐργασία περιορίζοντάς το ὅμως, καὶ γιὰ λόγους μεθοδολογικούς, σὲ ὁρισμένους ἁγίους τῆς ποντιακῆς περιοχῆς καὶ στὰ ἁγιολογικά τους κείμενα[7].

---

3. Σπάνια πρέπει νὰ εἶναι ἡ πασίδηλη διαπίστωση ὅτι συγγραφέας ἁγιολογικοῦ κειμένου (βιογραφίας ἁγίου) κατέγραψε συνειδητὰ ἕνα φανταστικὸ καὶ πλαστὸ δημιούργημά του. Αἰτία τοῦ φαινομένου αὐτοῦ εἶναι ἡ θρησκευτικότητα τοῦ συγγραφέα, ἡ ὁποία οὔτε μιὰ στιγμὴ δὲν τοῦ ὑποβάλλει τὴν ἰδέα ὅτι ἐπιτελεῖ πράξη ὄχι ὀρθή, ὅταν προβαίνει στὴ συγγραφὴ παρόμοιου κειμένου. Ὅπως ἀμέσως πιὸ κάτω ἀναφέρεται γιὰ τοὺς ἱδρυτὲς τῆς μονῆς Σουμελᾶ, ὁ συγγραφέας ὁμολογεῖ ὅτι ὁ ἴδιος ἔπλασε τὰ ὀνόματα καὶ σχεδὸν ὁλόκληρη τὴ βιογραφία τους.

4. Ἡ ἀνάδειξη ἡρώων, ἀνάμεσά τους καὶ ἡρώων τῆς πίστεως καὶ θρησκείας αὐτοῦ τοῦ ἴδιου τοῦ λαοῦ, δὲν εἶναι σπάνια στὰ δημιουργήματα ποὺ ἔχει νὰ ἐπιδείξει ἕνα σύνολο μιᾶς περιοχῆς ἢ ἑνὸς λατρευτικοῦ κέντρου. Τὶς πιὸ πολλὲς φορὲς ἔχουμε δημιουργία νέου ἁγίου ἢ ἁγίων, ὁ ὁποῖος ἢ οἱ ὁποῖοι προέρχονται ἀπὸ προϋπάρχοντα καὶ λατρευόμενο ἤδη, σχεδὸν πάντοτε ὁμώνυμο, ἅγιο. Ἡ λαϊκὴ αὐτὴ δημιουργία ἀποτελεῖ στὴν ἀρχὴ μιὰ προσθήκη, μιὰ νέα διαστρωμάτωση στὸν ἤδη ὑπάρχοντα λατρευτικὸ θρύλο τοῦ ἁγίου. Μιὰ παρόμοια περίπτωση, π.χ. ἀνάμεσα ἀσφαλῶς καὶ σὲ πολλὲς ἄλλες, εἶναι ἡ δυαδικὴ ὑπόσταση στὴ λατρεία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, ὁ ὁποῖος φέρεται καὶ λατρεύεται καὶ ὡς *τήρων* καὶ ὡς *στρατηλάτης*. Βλ. N. Oikonomidès, Le dédoublement de Saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia, *AnBoll* 104 (1986), 327-335· Στυλ. Παπαδόπουλος, Θεόδωρος ὁ Μεγαλομάρτυς, *ΘΗΕ*, Ἀθῆναι 1964, στῆλες 198-202.

5. Ὁ συγγραφέας τοῦ ἁγιολογικοῦ κειμένου γιὰ τὴ μονὴ Σουμελᾶ ὁμολογεῖ ὅτι ἐξ ὑπακοῆς καὶ ἐνδίδοντας σὲ φιλικὲς ἀπαιτήσεις προέβη στὴ συγγραφή του (βλ. ἀμέσως πιὸ κάτω).

6. Εἶναι ἀσφαλῶς πολὺ δυσχερὲς ἔργο ἡ ἔρευνα γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων εἴτε στὸ σύνολο εἴτε στὰ ἀποσπάσματά τους. Ἡ ἐμφάνιση καὶ ἄλλου προσώπου στὸ φάκελο τοῦ ἁγιολογικοῦ κύκλου ἑνὸς ἁγίου, τὸ ὁποῖο φέρει τὸ ἴδιο ὄνομα μὲ τὸν ἤδη ὑπάρχοντα ἅγιο, συντελεῖται ἰδίως ἐξαιτίας τῆς λατρείας τοῦ ἁγίου αὐτοῦ σὲ διαφορετικοὺς τόπους ἢ ἀπὸ διαφορετικὰ λαϊκὰ σύνολα. Αὐτὸ συμβαίνει ἰδιαίτερα σὲ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὰ θαύματα τοῦ τιμωμένου ἁγίου μετὰ τὴν κοίμησή του. Βλ. τὰ μελετήματα ποὺ ἀναφέρονται στὴ σημ. 2.

7. Ὁ περιορισμὸς αὐτὸς ὑποβοηθεῖ, νομίζω, τὴν εὐκρινὴ καὶ πειστικὴ παρουσίαση τοῦ προβλήματος τῆς ἱστορικότητας σὲ ἕνα χῶρο γεωγραφικὰ κλειστὸ καὶ σὲ ἕνα λαϊκὸ σύνολο, ποὺ, στὴ διαδρομὴ τῶν αἰώνων, δὲν τοῦ ἦταν δυνατόν, μὲ ἢ χωρὶς τὴ θέλησή του –ἕως τουλάχιστον τὴν κατάλυση τοῦ κράτους τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν (1461)– νὰ μετακινηθεῖ καὶ νὰ ἀναμιχθεῖ μὲ ἄλλα σύνολα ὅμοιας θρησκείας. Βλ. Ὀδ. Λαμψίδης, Συνεχὴς ἡ παρουσία τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὸ μικρασιατικὸ Πόντο. Παράγοντες ποὺ συνέβαλαν στὴν ἐπιβίωσή του, *Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, Φιλοσοφικὴ Σχολὴ Πανηγυρικοὶ Λόγοι*, ἀρ. 52, Ἰωάννινα 1998.

Προχωρῶ ἀμέσως στὴ διερεύνηση.

Α. Στὸ τέλος τοῦ 19ου αἰώνα καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ δημοσιεύονται ἐπιφυλάξεις καὶ ἀντιρρήσεις, ἰδιαίτερα ἀπὸ Ἕλληνες ἐρευνητές, γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ στὸν 4ο αἰώνα, ὅπως τὸ καταγράφει τὸ *Συναξάριον* καὶ ὁ *Βίος* τους[8].

Πράγματι ὁ Δημήτριος Καμπούρογλου[9], ὁ ἀθηναιογράφος, ἔγραψε καὶ δημοσίευσε τὶς ἀντιρρήσεις του τονίζοντας ὅτι ἡ ὕπαρξη τῶν ἁγίων ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ πρέπει νὰ μετατεθεῖ αἰῶνες ὑστερότερα, δηλ. μετὰ τὸν 9ο αἰώνα[10]. Ὡς γνωστόν, τὴ βιογραφία τῶν ἁγίων διέπλασε ὁ Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης[11],

---

8. Ὁ *Βίος* τους, καταγεγραμμένος στὴ διασκευὴ Νεόφυτου Καυσοκαλυβίτη καὶ Παρθένιου Μεταξόπουλου (*Ἡ Θεία καὶ Ἱερὰ Ἀκολουθία ... Βαρνάβα καὶ Σωφρονίου τῶν ἐξ Ἀθηνῶν... Ἐν ᾗ καὶ ἡ Ἱερὰ Ἱστορία τῆς Βασιλικῆς Μονῆς τοῦ Σουμελᾶ, Βίος τε καὶ Πολιτεία τῶν ἄνωθεν ὁσίων πατέρων ...*, Λειψία 1775), μὲ τὴ νεότερη παρουσίαση ἀπὸ τὸν Ἐπ. Κυριακίδη (*Ἱστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα Ἱερᾶς Βασιλικῆς Πατριαρχικῆς Σταυροπηγιακῆς Μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Σουμελᾶ*, Ἐν Ἀθήναις 1898) ὑπῆρξε βασικὸ κείμενο γιὰ τὴν ἔρευνα. Ὁ Μητροπ. Τραπεζούντας Χρύσανθος (Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, *ΑΠ* 4-5 [1933], 468-484, ἰδιαιτέρως 471-472) κατὰ τὴν καταγραφὴ τῆς ἱστορίας τῆς μονῆς Σουμελᾶ βασίζεται στὴν ἀφήγηση Νεόφυτου Καυσοκαλυβίτη καὶ Παρθένιου Μεταξόπουλου, καίτοι εἶχε λάβει γνώση τῆς ἱστορίας τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς ἀπὸ ἀντίγραφο τοῦ κειμένου Ἀκακίου τοῦ Σαββαΐτου –βασικῆς πηγῆς γιὰ τὸν *Βίο* τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ– μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ τότε καθηγητῆ Στίλπωνος Κυριακίδη. Ἀναμφίβολα ἡ θρησκευτικότητα καὶ ἡ εὐλάβεια κάλυψαν τὴ φιλερευνητικὴ ὑποχρέωση τοῦ συγγραφέα μητροπολίτη. Στὰ χέρια μου ἔχω τὸ φάκελο, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Μητροπολίτης καὶ τότε Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χρύσανθος, ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, ἐπέστρεψε, μὲ συστημένη ἀεροπορικὴ ἐπιστολὴ καὶ μὲ χρονολογία τοῦ ταχυδρομείου 10.11.47, στὸν Στίλπωνα Κυριακίδη στὴ Θεσσαλονίκη τὸ ἀντίγραφο τοῦ κειμένου Ἀκακίου τοῦ Σαββαΐτου ἀπὸ τὸν κώδικα τῆς μονῆς Διονυσίου.

9. Γνωστὸς γιὰ τὶς ἱστορικὲς ἐπιφυλλίδες μὲ τὸ ψευδώνυμο «Ἀναδρομάρης», ὁ Δ. Καμπούρογλου ἔγραψε τὴν ἐπιφυλλίδα: Βαρνάβας καὶ Σωφρόνιος, ἐφημ. *Ἑστία* 19.11.1931, σ. 1. Ὁ Μητροπ. Χρύσανθος (Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 469-471, 472) ἀναφερόμενος στοὺς χρόνους ἱδρύσεως τῆς μονῆς Σουμελᾶ, συζητεῖ καὶ τὴν ἄποψη τοῦ Δ. Καμπούρογλου. Βιογραφία καὶ ἐργογραφία τοῦ Δ. Καμπούρογλου βλ. στὸ δημοσίευμα Δημ. Γέροντα, *Δημήτριος Γρ. Καμπούρογλου, Ὁ Ἀναδρομάρης τῆς Ἀττικῆς καὶ τῶν Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι 1974. Βλ. ἐπίσης Τ. Γριτσόπουλος, Δημ. Καμπούρογλους, *ΘΗΕ*, Ἀθῆναι 1965, στῆλες 288-291.

10. Στὴ χρονολόγηση αὐτὴ ἀσφαλῶς συνέβαλε ἡ μνεία στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ὅτι οἱ μοναχοὶ-ἱδρυτὲς τῆς μονῆς Σουμελᾶ, ὅταν ἄρχισαν τὴν πρὸς ἀνατολὰς πορεία τους, ἐπισκέφτηκαν καὶ τὸ λατρευτικὸ κέντρο τοῦ ὁσίου Λουκᾶ στὸ Στείρι. Τὸ χρονολογικὸ πρόβλημα τῆς ἱδρύσεως τῆς μονῆς Σουμελᾶ προβάλαμε καὶ ἐμεῖς, ὅταν ἀρχίσαμε νὰ ἀνεξετάζουμε καὶ νὰ ἀνερευνοῦμε τὴν ὅλη προβληματικὴ γιὰ τοὺς ἱδρυτὲς τῆς μονῆς μὲ τὸ δημοσίευμά μας: Συμβολὴ εἰς τὸν βίον τῶν Ἀθηναίων μοναχῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ, *Τὰ Ἀθηναϊκά*, τεῦχ. 2 (1956), 3-12. Ἡ ἔρευνά μας εἶχε συνέχεια σὲ πολλὲς μελέτες ποὺ κατέληξαν στὸ βέβαιο πλέον συμπέρασμα γιὰ τὴ συνειδητὴ καταγραφὴ πλασματικοῦ ἁγιολογικοῦ κειμένου ἀπὸ τὸ συγγραφέα Ἀκάκιο Σαββαΐτη. Βλ. πιὸ κάτω περισσότερα.

11. Γιὰ βιογραφικὰ στοιχεῖα, βλ. Κ. Σάθας, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων (1453-1821)*, Ἀθῆναι 1868, 510-512· Ἐπ. Κυριακίδης, *Βιογραφίαι*

καὶ τὸ ἔργο του ἀπετέλεσε καὶ ἀποτελεῖ ἀκόμα καὶ σήμερα βάση τῆς βιογραφίας τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ[12]. Ἄλλωστε ἡ παραβολὴ τοῦ κειμένου τῆς διασκευῆς τοῦ Καυσοκαλυβίτη μὲ τὸ κείμενο Ἀκακίου Σαββαΐτου προκάλεσε καὶ προκαλεῖ καὶ τὶς ἀντιρρήσεις γιὰ τὴν ἀξιοπιστία τῆς διασκευῆς καὶ τὴν ἐπισήμανση γιὰ τὴν ἀκριβὴ χρονολόγηση τῆς ἀκμῆς τῶν ἁγίων ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ[13].

τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ αὐτὴν χώρας ἀπὸ τῆς Ἁλώσεως μέχρις ἡμῶν ἀκμασάντων λογίων: μετὰ σχεδιάσματος ἱστορικοῦ περὶ τοῦ ἑλληνικοῦ Φροντιστηρίου τῶν Τραπεζουντίων [Βιβλιοθήκη Ἱστορικῶν Μελετῶν 19], Ἀθῆναι 1897, 130-131· βλ. καὶ Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 471.

12. Βλ. τὴ νεότερη ἀνατύπωσή της στὴ μελέτη μας, Ἡ διασκευὴ τοῦ Βίου τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ κατὰ Παρθένιον Μεταξόπουλον καὶ Νεόφυτον Καυσοκαλυβίτην, *ΑΠ* 41 (1987), 3-50. Ἡ διασκευὴ ποὺ ἔγραψε ὁ Καυσοκαλυβίτης δημιουργεῖ πολλὲς ἐπιφυλάξεις γιὰ τὴν ἀξιοπιστία της. Αὐστηρὴ καὶ σκληρή, ἀλλὰ δίκαιη καὶ ὀρθή, ἡ ἐπίκριση, χωρὶς περιστροφές, ἑνὸς ἐρευνητῆ ποὺ στὴν ἐποχή του γνώριζε πολὺ καλὰ τὸ μεσαιωνικὸ βυζαντινὸ Πόντο, τοῦ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν Τραπεζοῦντος, *VV* 12 (1906), 138. Παραπέμποντας στὸ κείμενο τῶν Παρθένιου Μεταξόπουλου καὶ Νεόφυτου Καυσοκαλυβίτη γράφει: *Πάντα ταῦτα συνδέονται μεθ' ἱστοριῶν ὑπόπτων αἵτινες βασανιζόμεναι χρονικῶς καὶ ἱστορικῶς ἀποδεικνύουσι τὰς συγγραφὰς ... ἢ φαντασιώδεις ἢ μεστὰς μὲν μύθων, ἀλλὰ ψευδεπιγράφους.* Στὴ μελέτη μας (Συμβολή, 3-12) διερευνήσαμε τὶς βιβλιογραφικὲς παραπομπὲς τῆς διασκευῆς, ποὺ γράφτηκαν ὅμως ἀπὸ τὸν Παρθένιο Μεταξόπουλο καὶ ἀποδείχτηκαν ὄχι τελείως ἀκριβεῖς. Βέβαια ὁ Καυσοκαλυβίτης προσέθεσε ἢ ἀφαίρεσε ἢ καὶ διέπλασε διαφορετικὰ λεπτομέρειες καὶ ἐπεισόδια ποὺ ἀναγράφονται στὴ βασική του πηγή, στὸ κείμενο τοῦ Ἀκακίου Σαββαΐτη. Π.χ. στὴ διασκευὴ ὁ Καυσοκαλυβίτης ἀναφέρει τὶς ὑπάρχουσες τότε εἰκόνες τοῦ εὐαγγελιστῆ Λουκᾶ (Λαμψίδης, Ἡ διασκευή, 12-13): *μία μὲν ἐστιν ἡ ἐν τῷ κατὰ τὴν Πελοπόννησον Μεγάλῳ σπηλαίῳ, δευτέρα δέ, ἡ τοῦ ἐν τῇ Κύπρῳ Κύκκου, καὶ τρίτη ἡ ἐν τῷ κατὰ Ἀνατολὰς πρὸς Τραπεζοῦντα ὄρει τοῦ Σουμελᾶ, ἡ καὶ Ὁδηγήτρια προσονομαζομένη* ... Ὁ Ἀκάκιος τουναντίον γράφει (στὸ κείμενο τοῦ Ἀκακίου, ποὺ εἶναι καὶ ἀσύντακτο καὶ ἀνορθόγραφο, διορθώσαμε μόνο ὁρισμένα σφάλματα): [φ. 426β] ... *ἡ πρώτη εἰκὼν ᾕρέτισε* [χγφ. *ἡρέτησε*] *τοῦ εἶναι καὶ ἔχειν εἰς κληρονομίαν τὴν μεγαλόπολιν λέγω τὴν Κωνσταντίνου πόλιν ἥτις καὶ ὑπογράφεται μήτηρ Θεοῦ ἡ ὁδηγήτρια ... Ἡ δὲ ἑτέρα δευτέρα εἰκὼν ἔστιν ἐν τῇ πόλει Ἀτταλείᾳ, ἐν τῷ τοῦ Κιβυρραιωτῶν θέματος* ... [φ. 431β] ... *ἡ πρώτη τὸ ἐπίκλην ἔχουσα ἡ ὁδηγήτρια ἐκληρώθη δὲ τῇ πασῶν μεγίστῃ πόλεων τὴν Κωνσταντίνου λέγω ἐν τῷ τοῦ θέματος Εὐρώπης. Ἡ δὲ δευτέρα ἐν τῷ τοῦ Κιβυρραιωτῶν θέματος κατὰ τὴν ἑῴαν πόλιν Ἀτταλείαν ἡ τρίτη δὲ καὶ ἰδοὺ ἤλθομεν εἰς τὸν οἶμον* [χγφ. *τὸ ἦμος*] *ὅθεν ἐξέβημεν ἡ τρίτη εἰκὼν ἥτις καὶ ἐπεγέγραπτο μήτηρ Θεοῦ ἡ Ἀθηνιώτισσα* ... Νομίζουμε ὅτι ἡ καταγωγὴ τοῦ Καυσοκαλυβίτη ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Ἀχαΐας, ἡ μακρὰ μοναστική του διαβίωση καὶ ἡ ὅλη παιδεία του, μέσα στὶς τότε ἐπικρατοῦσες περιστάσεις σχετικὰ μὲ τὴ μονὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, δικαιολογοῦν τὴν προβολὴ τῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου σὲ ἀντίθεση καὶ ἀντικατάσταση τῶν ἀναφερομένων στὸ κείμενο τοῦ Ἀκακίου γιὰ τὴν εἰκόνα τῆς Κωνσταντινουπόλεως Ὁδηγήτρια. Τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὴν τοποθέτηση τῆς εἰκόνας τῶν Κιβυρραιωτῶν ἀπὸ τὸ γεωγραφικὸ χῶρο τῆς Ἀττάλειας στὴ μονὴ Κύκκου τῆς Κύπρου.

13. Οἱ ἀντιρρήσεις τοῦ Δ. Καμπούρογλου, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ἐρευνητῶν, γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ *Βίου* τῶν ἁγίων ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀξιοπιστία τῆς διασκευῆς τοῦ Καυσοκαλυβίτη, σχετικὰ μὲ τὴν πιστὴ χρησιμοποίηση τοῦ ἀκακιανοῦ κειμένου, βασίζονται πρωτίστως στὴ

Ὅμως οἱ ἐρευνητὲς ἕως τὸ 1958 δὲν εἶχαν λεπτομερὴ καὶ ἐπισταμένη γνώση τοῦ βασικοῦ τουλάχιστον κειμένου ποὺ ὑπῆρξε πηγὴ γιὰ τὴ βιογραφία ποὺ συνέταξε ὁ Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης[14]. Ἦταν τὸ κείμενο Ἀκακίου τοῦ Σαββαΐτου, χρονολογημένο στὶς δύο πρῶτες δεκαετίες τοῦ 13ου αἰώνα καὶ καταγεγραμμένο στὸ χειρόγραφο 268 τοῦ ἔτους 1446 τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους[15].

Στὸ ἁγιολογικὸ αὐτὸ κείμενο, στὴν ἀρχὴ σχεδόν, διαβάζουμε τὴν ἀναπάντεχη ὁμολογία τοῦ συντάκτη τῆς βιογραφίας τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ[16]. Παραθέτουμε ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν ἀρχὴ περίπου τῆς βιογραφίας αὐτῆς, φύλλα 423α-425α τοῦ χειρογράφου:

[φ. 423α] *Πολλάκις αἰτηθεὶς ὑπό τινων ἀδελφῶν οὐκ οἶδ' ὅποθεν κινηθέντες πλὴν ὅτι ἐξ ἀγάπης μείζονά τε τῆς ἐμῆς δυνάμεως ἐσχηκότων ὑπόληψιν ... ἐγὼ δὲ οἴμοι τί εἴπω εἰς τὴν ἐμὴν ἀγνωσίαν ἀναπτύξαι με βουλομένων ἀγαπητῶν ἀδελφῶν καὶ ἐναρέτων τῷ ὄντι τὴν τῶν ἁγίων πατέρων δυοῖν ἀνωνύμων τῶν κειμένων ἔνθεν τοῦ πανιέρου βήματος τοῦ ναοῦ τῆς παναχράντου καὶ κυρίας Θεοτόκου τοῦ ἱδρυμένου ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ ὑψηλῷ τε καὶ λίαν κατασκίῳ* [χγφ. *κατασκίου*] ... [φ. 424α] ... *Δέον οὖν ἄνωθεν πάλιν ἀναγαγεῖν τὸν λόγον ὅθεν ἐξέβημεν καὶ ὑπομνῆσαι τοῖς βιάσασιν ὅπως γνῶσιν οἱ ἐντυγχάνοντες ὅτι τῆς* [χγφ. *τοῖς*] *ὑπὲρ ἐμὲ ἐγχειρήσεως εἰσὶν ταῦτα διὸ καὶ ἀνεβαλλόμην εἰδὼς ὅτι μεγάλης εἶναι τοῦτο διανοίας καὶ θείῳ πνεύματι πεφωτισμένης τὸν τοσούτοις χρόνοις σεσιγημένοις νῦν δὲ ἐν τοῖς τελευταίοις ποιήσασθαι τὴν ἐξήγησιν καὶ μήτε τούτοις ἐπωνυμίαις προσῆν μήτε παλαιοῖς διπτύχοις ἐναποτιθεμένοις τὰ παρ' αὐτῶν πῶς ἄν τις τούτῳ τολμηρῶς δειχθήσεται προφητικοῦ μὲν ἀμέτοχος ὢν πνεύματος ἐγχειρεῖν ἐκείνοις ὧν οὔπω οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος τεθημένων.*

Ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ ὑπακοὴ ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθήν ... [φ. 425α] ... *καὶ ἡμεῖς οὖν εἰς ἣν τοιαύτην ἀπορίαν ἐμπεσόντες μὴ ἔχοντες ἐξ ὑποδειγμάτων τὸ ἀσφαλὲς ὅμως τὸν τῆς ὑπακοῆς καὶ μελανοφυοῦς κάλαμον λαβόντες τὸ ἀκαλὲς τοῦ λόγου τὸ κατὰ δύναμιν ἀκριβώσαντες ᾧδε που διαχαράξωμεν.*

σύγκριση τῆς διασκευῆς μὲ τὴν πηγή. Βλ. προηγούμενη σημ. 12, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὶς εἰκόνες ποὺ φιλοτέχνησε ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς.

14. Τὸ 1958 δημοσιεύθηκε ἡ μελέτη μας, Συμβολή.

15. Ἡ χρονολόγηση τῆς ἀκμῆς Ἀκακίου τοῦ Σαββαΐτου βασίζεται στὸ δημοσίευμα M. Richard, Le commentaire du grand canon d'Andrè de Crète par Acace le Sabaite, *ΕΕΒΣ* 34 (1965), 304-311, ὅπως ἐκτίθεται καὶ στὴ μελέτη μας: Μία παραλλαγὴ τῆς βιογραφίας ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου, *Βυζαντινὰ* 6 (1974), 285-319, ἐδῶ 286, σημ. 6, καὶ 311-317. Στὴν ἴδια μελέτη γράφουμε γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ κώδικα παραπέμποντας στὸν Σπ. Λάμπρο, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, I, Cambridge 1895, 391.

16. Od. Lampsidis, Die von Akakios Sabbaites erdichtete Biographie der Gründer des Klosters Panajia Soumela, *AnBoll* 104 (1986), 127-129.

Ὁ συντάκτης λοιπὸν ἀναφέρει ρητὰ καὶ χωρὶς ὑπεκφυγὲς ὅτι σώματα δύο ἀτόμων ἦταν κατατεθειμένα πλευρικὰ στὴν Ἁγία Τράπεζα τῆς κεντρικῆς ἐκκλησίας τῆς μονῆς, συνήθεια ἀποδεκτὴ κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους γιὰ τὴν ταφὴ ἱδρυτῶν μονῆς. Ἀλλὰ ἐὰν οἱ ἐκεῖ ἐνταφιασμένοι ἦταν πράγματι οἱ ἱδρυτὲς καὶ πότε ἔζησαν καὶ ποιὸ ἦταν τὸ ὄνομά τους ὅλα αὐτὰ ἦταν ἄγνωστα στὸν Ἀκάκιο Σαββαΐτη, ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ. Καὶ προσθέτει πώς, παρὰ τὴν ἔλλειψη ὅλων αὐτῶν τῶν ἀπαραίτητων στοιχείων γιὰ τὴ βιογράφηση τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς, φίλοι του, ἀσφαλῶς μοναχοὶ τῆς μονῆς Σουμελᾶ, τοῦ ζητοῦσαν ἐπίμονα νὰ γράψει μιὰ βιογραφία.

Ἔτσι ὁ Ἀκάκιος δέχτηκε νὰ πλάσει τὰ περιστατικὰ τῆς ἐπίγειας ζωῆς τῶν ἱδρυτῶν ὅπως καὶ τὶς λεπτομέρειες τῆς βιογραφίας τους ἕως τουλάχιστον τὴν ἄφιξή τους στὸν Πόντο, καὶ εἰδικότερα στὴν Τραπεζούντα καὶ στὴ μονὴ Σουμελᾶ. Τοὺς ἔδωσε ὀνόματα: στὸν ἕνα τὸ Σωφρόνιος, ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὁ Ἀκάκιος ἦταν μοναχὸς σὲ μονὴ τῶν Ἱεροσολύμων καὶ Σωφρόνιος (634-638)[17] ἦταν ὁ διάσημος τελευταῖος πατριάρχης Ἱεροσολύμων πρὶν ἡ ἁγία πόλη καταληφθεῖ ἀπὸ τοὺς μωαμεθανούς· στὸν ἄλλο ἔδωσε τὸ ὄνομα Βαρνάβας, γιατὶ φαίνεται ὅτι ὁ Ἀκάκιος εἶχε κάποια ἐπαφὴ μὲ τὴν Κύπρο, ὅπου, ὅπως ξέρουμε, ὑπάρχει ὁ τάφος τοῦ Κύπριου τὴν καταγωγὴ ἀπόστολου Βαρνάβα[18].

Βέβαια ἀρκετὰ σημεῖα, ἰδιαίτερα τοῦ τελευταίου τμήματος τῆς βιογραφίας στὴν ποντιακὴ περιοχή, βασίζονται, ὅπως φαίνεται, στὴν προφορικὴ παράδοση γύρω ἀπὸ τὴ μονὴ αὐτὴ τοῦ Πόντου, ἡ ὁποία, πιθανότατα, ἀνασυγκροτήθηκε στὰ τέλη τοῦ 12ου αἰώνα καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου[19].

---

17. Beck, *Kirche*, 434-436· G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963³, 91· Παν. Γ. Νικολόπουλος, Σωφρόνιος Α' Πατριάρχης Ἱεροσολύμων, *ΘΗΕ*, Ἀθῆναι 1967, στῆλες 644-645.

18. Παν. Χρήστου, Βαρνάβας ἀπόστολος, *ΘΗΕ*, Ἀθῆναι 1963, στῆλες 632-638. Τὸ ὄνομα αὐτὸ ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν ἁγιογράφο καὶ στὸ μητροπολίτη Ἀτταλείας (πρὶν ἀπὸ τὸ 1204 ἢ μετὰ τὸ 1208). Βλ. Ὀδ. Λαμψίδης, "Σύνηθες θαῦμα" καὶ ἐν Ἀτταλείᾳ Παμφυλίας, *Θεολογία* 44 (1973), 678-684, ἐδῶ 682-684.

19. Εἶναι ἀμφίβολο ἂν ὁ Ἀκάκιος εἶχε προσωπικὴ ἐποπτεία τοῦ χώρου τὸν ὁποῖο περιγράφει κατὰ τὴ διήγηση τῆς ἱδρύσεως τῆς μονῆς στὴν ποντιακὴ περιοχή. Στὴ μελέτη μας, Μιὰ παραλλαγή, 314, σημ. 51, ἀναφέρεται ὅτι ὅσα γράφει ὁ Ἀκάκιος γιὰ τὴν ποντιακὴ περιοχή, καὶ μάλιστα γιὰ τὴν Τραπεζούντα, προϋπῆρχαν τοῦ κράτους τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν. Ἐπισημειώνουμε ὅτι ὁρισμένες λεπτομέρειες ποὺ περιλαμβάνονται στὴ διασκευὴ τοῦ Καυσοκαλυβίτη δὲν ἀνευρίσκονται στὸ κείμενο τοῦ Ἀκακίου, ὅπως: [24] *ὁ Εὐσεβέστατος Βασιλεὺς Τραπεζοῦντος, Κολχίδος, Λαζικῆς, Ζανίκων, καὶ Περατείας, Αὐγουστάλιος Κορτίκιος, παρὰ τοῦ τηνικαῦτα τὰ τῆς βασιλείας τῶν Περσῶν σκῆπτρα διέποντος, τῇ Τραπεζοῦντι προσφάτως ἐστεμμένος, καὶ ἦν κρυφίως Χριστιανός, καὶ οὐχὶ Πέρσης τὸ σέβας.* Τὸ κείμενο τοῦ Ἀκακίου γράφει [φ. 502α]: ... *μετὰ πάντων οὖν ἀνέβη καὶ ὁ περίφημος Αὐγουστάλιος Κορτίκιος δοὺξ ἀποσταλεὶς ἐνταῦθα παρὰ τοῦ τότε βασιλεύοντος. Εὐσεβὴς ὢν λίαν καὶ ἐκ διηγήματος ἀκούσας τὰ τῶν μοναχῶν τῶνδε ἀνέβη καὶ αὐτὸς μὴ πιστεύων μόνον διὰ τῶν ὤτων ἀλλὰ*

Ὁ χρονολογικὸς λοιπὸν καθορισμὸς τοῦ βίου, ἡ περιπλάνηση, ἡ πορεία τῶν Ἀθηναίων μοναχῶν Σωφρονίου καὶ Βαρνάβα ἀπὸ τὴν πόλη τῶν Ἀθηνῶν πρὸς τὴν ποντιακὴ περιοχὴ καὶ οἱ ἐπισκέψεις τους σὲ λατρευτικὰ κέντρα (Ὅσιος Λουκᾶς, Ἅγιος Βάρβαρος, Ἅγιον Ὄρος κ.λπ.) ἔχουν, ὅπως ἀποδείχτηκε, ἀντιγραφεῖ ἀπὸ ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ χρονολογοῦνται μετὰ τὸν 9ο αἰώνα[20] ἢ ἀπὸ προφορικὲς παραδόσεις[21] γιὰ τὰ λατρευτικὰ αὐτὰ κέντρα, ὅπως παραδίδονταν τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀκακίου Σαββαΐτη.

Ἔτσι ἡ ἱστορικότητα γιὰ τὰ πρόσωπα, στὰ ὁποῖα ὁ βιογράφος Ἀκάκιος ἔδωσε ὀνόματα καὶ ἔπλασε τὸ βίο καὶ τὴν πολιτεία τους, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀποδεικνύεται πλασματικὴ καὶ δὲν ἀνταποκρίνεται οὔτε στοὺς χρόνους τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου, ὅπως ἀναφέρει ὁ βιογράφος Ἀκάκιος, οὔτε καὶ σὲ μεταγενέστερους αἰῶνες. Βεβαίως –καὶ νομίζουμε ὅτι πρέπει νὰ τὸ ἐπαναλάβουμε– ἡ διαπίστωση αὐτὴ δὲν ἀντιβαίνει στὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἐνταφιασμένοι ἀνώνυμοι στὴ μονὴ Σουμελᾶ εἶναι δυνατὸν νὰ εἶχαν ὑπάρξει ἱδρυτὲς τῆς μονῆς αὐτῆς.

Β. Ἱστορικότητα στὰ σωζόμενα σήμερα ἁγιολογικὰ κείμενα.

1. Ἡ πολιτεία καὶ τὸ μαρτύριο τοῦ ἁγίου Εὐγενίου.

Γνωρίζουμε ὅτι ὁ ἅγιος Εὐγένιος καὶ ἡ λατρεία του ἦταν στὸν Πόντο καὶ στὴν Τραπεζούντα σὲ ἀκμὴ ἤδη στὰ χρόνια τοῦ Ἰουστινιανοῦ Α΄ (527-565), ἀφοῦ ἀναφέρεται ρητὰ αὐτὸ στὸ ἔργο τοῦ Προκοπίου, *Περὶ κτισμάτων*[22]: *Πόλις ἐστί*

καὶ διὰ τῆς θέας τῶν οἰκείων ὀφθαλμῶν καταμαθεῖν. Σχεδὸν ἐξολοκλήρου ἡ φήμη τοῦ Αὐγουσταλίου ὅπως καὶ οἱ λέξεις *Περατείας* καὶ *κρυφίως Χριστιανός, καὶ οὐχὶ Πέρσης τὸ σέβας* εἶναι προσθῆκες τοῦ διασκευαστῆ Καυσοκαλυβίτη. Γι' αὐτὸ νομίζουμε ὅτι τὰ στοιχεῖα ποὺ καταγράφονται στὸ τμῆμα αὐτὸ τοῦ κειμένου τοῦ Ἀκακίου προέρχονται ἀπὸ τὶς πληροφορίες ποὺ εἶχε ὁ συντάκτης Ἀκάκιος ἀπὸ τοὺς ἀγαπητοὺς φίλους, πολὺ πιθανῶς ποντιακῆς καταγωγῆς ἢ καὶ μοναστὲς τῆς μονῆς Σουμελᾶ, οἱ ὁποῖοι καὶ τὸν προέτρεψαν στὴν ὅλη συγγραφή. Ὅμως ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς πρέπει νὰ ὑπῆρχε καὶ ἄτομο ποὺ εἶχε ἀξίωμα ἢ θέση ἀνώτερη ἐκείνης τοῦ Ἀκακίου, ἀφοῦ ὁ ἴδιος στὸ κείμενο ποὺ παραθέσαμε πιὸ πάνω γράφει ὅτι ἡ *ὑπακοὴ* τὸν ὤθησε νὰ ἀποφασίσει νὰ συνθέσει τὸ ἁγιολογικό του κείμενο.

20. Παραθέτουμε μεταξὺ ἄλλων δημοσιεύματά μας, ὅπου ἡ πηγὴ τοῦ δημοσιευομένου ἐκεῖ ἁγιολογικοῦ κειμένου χρονολογεῖται μετὰ τὸ τέλος τοῦ 9ου καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 11ου αἰώνα: Περιγραφὴ υἱοθεσίας ἐν ἁγιολογικῷ κειμένῳ, *Ἀρχεῖον Ἐκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου* 27/1-2 (1972), 43-50· Une nouvelle version de la vie de St. Barbaros, *Πλάτων* 18 (1966), 40-56· Ἀνέκδοτον κείμενον περὶ τοῦ ἁγίου Λαζάρου Γαλησιώτου, *Θεολογία* 53 (1982), 158-177· Das Wunder des heiligen Ioannikios in der Kirche des Evangelisten Johannes in Ephesos, *AnBoll* 100 (1982), 429-430.

21. Βλ. τὶς μελέτες μας: "Σύνηθες θαῦμα"· Ἡ διὰ τοῦ βιβλίου τοῦ Εὐαγγελίου μαντική, *Λαογραφία* 33 (1986), 439-440· Über Romanos den Meloden - Ein unveröffentlichter hagiographischer Text, *BZ* 61 (1968), 36-39.

22. Προκόπιος, *Περὶ κτισμάτων* (*Procopii Caesariensis Opera Omnia*, IV, *De aedificiis*, ἔκδ. J. Haury - G. Wirth, Leipzig 1964), III.7.1· Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 74 (παραπέμπει στὸ ἔργο τοῦ Προκοπίου *Ὑπὲρ τῶν πολέμων Γοτθικοῦ*).

που Τραπεζοῦς ὄνομα· οὗ δὴ ἀπορίας ὑδάτων οὔσης, ὀχετὸν ἐτεκτήνατο Ἰουστινιανὸς βασιλεύς, ὅνπερ Εὐγενίου καλοῦσι μάρτυρος, ταύτῃ τε τὴν ἀπορίαν τοῖς τῇδε ᾠκημένοις διέλυσεν. Ἔκτοτε μέχρι σήμερα μαρτυρεῖται ἡ ὕπαρξη καὶ ἡ λατρεία τοῦ ἁγίου[23]. Πράγματι τὴν καταγράφουν τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς[24] καὶ ἐκείνης τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν (1204-1461)[25] ὅπως καὶ τὰ χρονικῶς ἀντίστοιχα ὑμνογραφικὰ ἔργα[26]· τὰ νομίσματα τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, ὅπου ἀπεικονίζεται ὁ ἅγιος Εὐγένιος[27]· τὰ ἄλλα κείμενα τῆς ἐποχῆς τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν[28], ὅπου συναντᾶται ἡ μνεία τοῦ ἁγίου καὶ τῶν ἀφιερωμένων σ' αὐτὸν ναοῦ καὶ μονῆς[29] στὴν Τραπεζοῦντα.

---

23. A. Vasiliev, Zur Geschichte von Trapezunt unter Justinian dem Grossen, *BZ* 30 (1930), 381-386· Ὀδ. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος, ὁ πολιοῦχος τῆς Τραπεζοῦντος*, Ἀθῆναι 1984, 103-106· J.O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154: A Critical Edition with Introduction, Commentary and Indexes* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 5], Uppsala 1996, 64-75. Γιὰ τὸ τελευταῖο αὐτὸ δημοσίευμα, βλ. Ὀδ. Λαμψίδης, Σχόλια καὶ παρατηρήσεις. Α. Στὸ χειρόγραφο D τοῦ κώδικα 154 Διονυσίου. Β. Στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα Κ. Λουκίτη καὶ Ἰωάννη Ξιφιλίνου (ἔκδ. J. O. Rosenqvist), *Δωδώνη (Φιλολογία) Ἐπιστ. Ἐπετ. τμήμ. Φιλολογίας τῆς Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπιστ. Ἰωαννίνων* 28 (1999), 7-53.

24. Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Fontes Historiae imperii Trapezuntini*, Saint-Petersburg 1897, ἀνατ. Amsterdam 1965, 33-51· Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 7-100· Rosenqvist, *Dossier*, 170-203, σχόλια 373-381.

25. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Fontes*, 1-32, 52-149· Rosenqvist, *Dossier*, 114-169, 204-359, σχόλια 363-372, 382-468.

26. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 127-135 (γιὰ τὴ βυζαντινὴ ἐποχή, τῆς ὁποίας τὸ τέλος γιὰ τὴν ποντιακὴ περιοχὴ εἶναι τὸ 1204), 103-126 καὶ 137-160 (γιὰ τὴν ἐποχὴ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν). Τὰ μέχρι σήμερα γνωστὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς, ποὺ ὅλα ἀντλοῦν στοιχεῖα ἀπὸ πηγὲς ταυτόσημες πρὸς ἐκεῖνες τοῦ *Συναξαρίου* Κωνσταντινουπόλεως (βλ. ἀμέσως πιὸ κάτω), δὲν ἀφίστανται ἀπὸ τὰ συναξαριακὰ κείμενα. Σημειώνουμε ὅμως ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Εὐγενικοῦ, ποὺ ἀνάγεται στὴν ἐποχὴ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, ἀντλεῖ καὶ ἀπὸ κείμενα τῆς μεγαλοκομνηνικῆς περιόδου (π.χ. τὸ ἐπεισόδιο τῆς ἥττας καὶ αἰχμαλωσίας τοῦ Μελίκ· βλ. Rosenqvist, *Dossier*, 50-63· Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 103-106, 110, 127, 140).

27. W. Wroth, *Western and Provincial Byzantine Coins of the Vandals, Ostrogoths and Lombards and of the Empires of Thessalonica, Nicaea and Trebizond in the British Museum*, ἀνατ. Argonaut, Chicago 1966, 230-310 καὶ πίνακες XXXII-XLII· O. Retowsky, *Die Münzen der Komnenen von Trapezunt*, Moscow 1910· Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, παρένθετος πίνακας στὴ σ. 408.

28. Βλ. τὰ κυριότερα: Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου, *Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν*, ἔκδ. Ὀδ. Λαμψίδης, Ἀθῆναι 1958, 65.21.26-27, 69.14, 70.8· Ὀδ. Λαμψίδης, *Ἀνδρέου Λιβαδηνοῦ Βίος καὶ Ἔργα*, Ἀθῆναι 1975, 63, 64, 69, 70, 77· ὁ ἴδιος, Ἰωάννου Εὐγενικοῦ Ἔκφρασις Τραπεζοῦντος (χρονολόγηση-ἔκδοση), *ΑΠ* 20 (1955), 3-39, ἐδῶ 30.84-86 (= *Δημοσιεύματα περὶ τὸν Ἑλληνικὸν Πόντον καὶ τοὺς Ἕλληνας Ποντίους*, Α', Ἀθῆναι 1982, 171-207, ἐδῶ 198).

29. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 141-142, 239, 375, 393-397, 411-422, ὅπου λεπτομερῶς περιγράφεται καὶ σχολιάζεται καὶ τὸ διασωθὲν *Τυπικὸν* τῆς μονῆς Ἁγίου Εὐγενίου στὴν Τραπεζού-

Ὁ ἱστὸς τοῦ ἁγιολογικοῦ –βίου καὶ μαρτυρίου– καὶ λατρευτικοῦ κύκλου γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο καὶ τοὺς συναθλητές του περιλαμβάνεται κατὰ τὴν ἄποψή μας «ἐν συνόψει» στὸ *Συναξάριον* Κωνσταντινουπόλεως. Εἶναι τὸ μοναδικὸ κείμενο ποὺ ἔχει στὴ διάθεσή της ἡ ἔρευνα ἀπὸ τὴν πρώτη διαστρωμάτωση τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο καὶ τοὺς συναθλητές του[30]. Σ'αὐτὸ τὸ κείμενο καταγράφονται συνοπτικὰ ὅσα, κατὰ τὴν ἄποψή μας, ἡ προφορικὴ καὶ γραπτὴ παράδοση παρέδιδε κατὰ τὴ χρονικὴ περίοδο τῆς πρώτης διαστρωματώσεως καὶ τὰ ὁποῖα ἀπετέλεσαν τὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν τυπικὴ ἀφήγηση ἑνὸς «ἐπικοῦ» *Βίου* ἁγίου[31].

Τὸ τέλος τῆς πρώτης διαστρωματώσεως καθορίζεται ἀπὸ τὰ ἔργα ποὺ εἶχαν συνδεθεῖ εἴτε ἀμέσως εἴτε ἐμμέσως μὲ τὴν ἀνανεωτικὴ στὴν ἁγιολογία κίνηση τοῦ κύκλου Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ. Ἔχουμε κείμενα τοῦ Ἰωάννη Ξιφιλίνου[32] καὶ ἑνὸς Ἀνωνύμου[33] τοῦ 11ου αἰώνα ποὺ ἐντίθενται στὴ δεύτερη διαστρωμάτωση τῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο. Αὐτά, ἂν καὶ δὲν εἶναι δημιουργήματα τοῦ κύκλου Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ, ἐντούτοις διαπνέονται γιὰ τὴ σύνθεση τοῦ *Βίου* ἑνὸς ἁγίου ἀπὸ τὶς ἰδέες τοῦ κύκλου αὐτοῦ.

ντα· A.A. Bryer – D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* [Dumbarton Oaks Studies 20], Washington, D.C. 1985, 222-224 κ.ἀ.· Rosenqvist, *Dossier*, 75-85.

30. Μετὰ τὸ 1953, ὁπότε δημοσίευσα τὴν πρώτη μου ἔρευνα γιὰ τὸ μαρτύριο τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, ἡ Bernadette Martin-Hisard παρουσίασε δύο μελέτες γιὰ τὸ μαρτύριο τοῦ ἴδιου ἁγίου (Trébizonde et le culte de St. Eugène (6e-11e s.), *REA* n.s. 14 [1980] 307-343· Les textes anonymes grec et arménien de la Passion d'Eugène, Valérien, Canidios et Akylas de Trébizonde, *REA* n.s. 15 [1981] 115-185). Μεγάλη εἶναι ἡ συμβολή της μὲ τὴ δημοσίευση τῆς γαλλικῆς μεταφράσεως τοῦ ἀρμενικοῦ Μαρτυρίου καὶ τὴ μερικὴ ἔρευνά της γύρω ἀπὸ τὶς πηγὲς τοῦ *Μαρτυρίου* ποὺ συνέταξε ὁ Ἰωάννης Ξιφιλῖνος καὶ ἐκείνου τοῦ Ἀνωνύμου (βλ. ἀμέσως πιὸ κάτω). Ἡ συμβολὴ αὐτὴ πρέπει νὰ συνεχισθεῖ γιὰ νὰ συναχθοῦν κάπως βέβαια συμπεράσματα. Ὁ Σουηδὸς ἐρευνητὴς J.O. Rosenqvist (*Dossier*, 1996) σχολίασε καὶ προώθησε καὶ αὐτὸς τὴν ἔρευνα, ἰδίως γιὰ τὶς δύο παρεμβολὲς-προσθῆκες ποὺ σημειώνονται στὸ *Μαρτύριο* τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, ἀναζήτησε καὶ αὐτὸς τὶς πηγὲς καὶ μεταξὺ ἄλλων παρουσίασε μερικὰ κοινὰ σημεῖα τῶν κειμένων Ξιφιλίνου καὶ Ἀνωνύμου μὲ τὸ Μαρτύριο τῶν ἁγίων Φιλήμονα κ.λπ. (J.O. Rosenqvist, Some Remarks on the Passions of St Eugenios of Trebizond and their Sources, *AnBoll* 107 [1989], 39-64, ἐδῶ 51, σημ. 56). Προσωπικά, μέχρις ὅτου ὁλοκληρωθεῖ κάπως ἡ ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὶς πηγὲς τοῦ *Μαρτυρίου* τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, διατηρῶ γιὰ τὶς πηγὲς τῶν κειμένων Ξιφιλίνου καὶ Ἀνωνύμου, καὶ γενικότερα γιὰ τὸν καθορισμὸ τῶν διαστρωματώσεων –ἐκτὸς ἀπὸ ὁρισμένα σημεῖα τὰ ὁποῖα οἱ Bernadette Martin-Hisard καὶ J.O. Rosenqvist διόρθωσαν καὶ βελτίωσαν– τὶς ἀπόψεις ποὺ διατύπωσα (*Ἅγιος Εὐγένιος*, 14-15, 51 καὶ στὴν ἔκδοση τῶν δύο κειμένων), χωρὶς νὰ γνωρίζω τότε τὶς μελέτες τῆς Bernadette Martin-Hisard.

31. Delehaye, *Les passions*, 236 κ.ἑξ. Les passions épiques.

32. Κ. Μπόνης, *Ἰωάννης ὁ Ξιφιλῖνος ὁ Νομοφύλαξ, ὁ Μοναχός, ὁ Πατριάρχης καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ*, Ἀθῆναι 1937· Rosenqvist, *Dossier*, 28-30· Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 83-84.

33. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 45-47, 49-51· Martin-Hisard, Les textes anonymes.

Ἐντούτοις ἡ βιογράφηση τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, τῆς ὁποίας τὰ σωζόμενα σήμερα πεζὰ καὶ ἔμμετρα κείμενα χρονολογοῦνται ὕστερα ἀπὸ τὸν 11ο αἰώνα[34], ὀφείλει, ἐμμέσως ὅμως, πολλὰ καὶ στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ ἔχουν συντεθεῖ σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ[35]. Πράγματι σὲ μερικὰ ἀποσπάσματα καὶ τῶν δύο αὐτῶν κειμένων διαπιστώθηκε πηγὴ ἢ παράλληλο χωρίο σὲ *Βίο* ἁγίου ἢ ἁγίων ποὺ εἶχε γραφεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν ἰδεῶν τῆς ἰδεολογικῆς ἀναγεννήσεως Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ[36].

Οἱ μεταβολὲς καὶ μεταμορφώσεις ποὺ ἀποδίδονται στὸν ἅγιο Εὐγένιο ἀπὸ τοὺς χρόνους τοῦ μαρτυρίου του (ἐπὶ τῶν Ρωμαίων αὐτοκρατόρων Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ [285-305]) ἕως τὸ τέλος τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς γιὰ τὴν ποντιακὴ περιοχὴ (1204) δὲν καθορίζονται πάντα λεπτομερῶς καὶ χρονικῶς στὰ σωζόμενα μέχρι σήμερα ἁγιολογικὰ κείμενα.

Γιὰ τὴν πρώτη περίοδο δὲ διαθέτουμε ἁγιολογικὰ κείμενα καὶ πληροφορίες γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς προσωπικότητας τοῦ ἁγίου. Γνωρίζουμε μόνο ὅτι μνημονεύεται -ἐπαναλαμβάνω- τόσο ὁ ναὸς καὶ ἡ μονὴ τοῦ ἁγίου Εὐγενίου ὅσο καὶ ἡ λατρεία του σὲ ὅλο τὸ διάστημα τῆς περιόδου αὐτῆς.

Τὸ πρῶτο χρονολογικὰ κείμενο εἶναι, στὸ *Synaxarium Constantinopolitanae*[37], τὸ *Συναξάριον* γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο καὶ τοὺς συναθλητές του[38]. Τὸ κείμενο

34. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 5, 45-47, 49-50· Rosenqvist, *Dossier*, 28-30.

35. Γιὰ βιογραφικὰ καὶ ἐργογραφία Συμεὼν Μεταφραστῆ, βλ. Beck, *Kirche*, 570-575, εἰδικότερα Μιχαὴλ Ψελλός, *Ἐγκώμιον εἰς Μεταφραστὴν κῦρ Συμεών*, ἔκδ. E. Kurtz – Fr. Drexl, *M. Pselli Scripta minora*, I, Milano 1930 καὶ N. Τωμαδάκης, Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν, *ΕΕΒΣ* 23 (1953), 113-138, καὶ ἰδίως ἀποσπάσματα ὅπου σημειώνονται οἱ μεταβολὲς ποὺ ἐπέφερε ὁ Συμεὼν στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα, ἰδιαίτερα ὡς πρὸς τὴν ὕλη τους (123-126), καθὼς καὶ ἀποσπάσματα (128) ἀπὸ τὸ *Συναξάριο* ποὺ ἔγραψε Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς γιὰ τὸν Συμεών, ὅπου ὁμιλεῖ γιὰ τὴν ἀναγεννητικὴ προσπάθεια ἐκείνου στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα.

36. Βλ. στὸ κριτικὸ ὑπόμνημα τῆς ἐκδόσεως τῶν κειμένων αὐτῶν (Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 14-15, 19, 20, 22, 23, 30, 36(3X), 37(3X), 38, 42 [Ξιφιλίνος]· 53, 55, 56 [Ἀνώνυμος]) τὰ παράλληλα κείμενα Ἀνωνύμου καὶ Ξιφιλίνου. Παράδειγμα τὸ παρακάτω κείμενο (ὅ.π., 21-22.47-59) ἀπὸ τὸ *Μαρτύριο* Ξιφιλίνου (καὶ Ἀνωνύμου) σὲ ἀντιβολὴ μὲ τὸ παράλληλο κείμενο ἀπὸ τὸ *Μαρτύριο* τοῦ ἁγίου Εὐστρατίου κ.λπ. (Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 15, σημ. 1): *Ἃ μὲν οὖν ἐπιβάντες οὗτοι τῆς δοθείσης αὐτοῖς ἀρχῆς κατεπράξαντο, βίβλοι πολλαὶ καὶ συγγράμματα φέρουσι. Τούτων γὰρ ἔργον ἡ τοῦ μεγάλου Εὐστρατίου καὶ τῶν τούτου συνάθλων τελείωσις, ἡ τῶν γενναίων μαρτύρων τῶν Τεσσαράκοντα ἄθλησις, οἳ καὶ πρὸς λίθους καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ διαγωνίσασθαι πρὸς αὐτῶν ἠναγκάσθησαν. Καὶ οἱ ἐν Νικοπόλει δὲ μαρτυρήσαντες ὑπὲρ τούτους ὄντες τῷ πλήθει ἔργον εἰσὶ τῆς τούτων ὠμότητος. Οὐδὲ Σευηριανὸς τὰς τῶν δυσσεβῶν τούτων χεῖρας διέφυγε, Σευηριανὸς ἐκεῖνος, ὁ πολὺς μὲν τὴν σύνεσιν πολὺς δὲ τὴν ἄθλησιν, μέγας δὲ τὴν τῶν πολυειδῶν βασάνων ὑπομονὴν καὶ τὴν καρτερίαν ἀήττητος· καὶ οὗτος γὰρ ὑπὸ δικαστῇ τῷ μιαρῷ Λυσίᾳ τὸν μαρτυρικὸν ἀπηνέγκατο στέφανον. Ἄλλοι τε πλεῖστοι ὑπὸ τῶν ἀγρίων τούτων καὶ ἀπηνῶν ἀνηλεῶς τετιμώρηνται ...*

37. *Synaxarium CP*, 406.

38. Οἱ συναθλητὲς τοῦ ἁγίου Εὐγενίου ἦταν ὁ Κανίδιος (τὸ συναξαριακὸ κείμενο [ἔκδ. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*] γράφει: *Κανδίδου* 77.1, *Κανιδίου* 78.1, *Κανίδην* 78.11, *Κανδίδος* 80, καὶ καθορί-

αὐτὸ θεωρεῖται ὅτι καταγράφει περιληπτικὰ τὰ ὅσα παρέδιδε ἕως τὴν ἐποχὴ τῆς συγγραφῆς του (11ος αἰώνας) ἡ προφορικὴ ἀλλὰ καὶ ἡ γραπτὴ παράδοση[39]. Ἀκόμα καὶ ἂν στὴν πρώτη αὐτὴ περίοδο δὲν ὑπῆρχε *Βίος* καὶ Μαρτύριο τοῦ ἁγίου Εὐγενίου σὲ ἐκτεταμένο κείμενο, ὅπως δὲν ἔχει μέχρι σήμερα ἐπισημανθεῖ, εἶναι προφανὲς ὅτι στὴν τελούμενη κατὰ τὸ λειτουργικὸ τυπικὸ ἀκολουθία κατὰ τὴν πανήγυρη τοῦ ἁγίου στὶς 20 ἢ 21 Ἰανουαρίου θὰ παρεμβαλλόταν, ὅπως καθόριζε τὸ ἐκκλησιαστικὸ τυπικό, καὶ ἡ ἀνάγνωση ἑνὸς συναξαριακοῦ κειμένου, ἰδιαίτερα στὸ ναὸ καὶ στὴ μονὴ τοῦ ἁγίου στὴν πόλη τῆς Τραπεζούντας[40].

Ἡ ἀφήγηση λοιπὸν στὸ κείμενο τοῦ *Synaxarium Constantinopolitanae* συνιστᾶ τὴ σύνοψη ἑνὸς γραπτῶς ἢ προφορικῶς διασωζομένου «ἐπικοῦ» *Βίου*, ὅπως προσφυῶς χαρακτήρισε τοὺς *Βίους* τῆς κατηγορίας αὐτῆς ὁ Βολλανδιστὴς Hipp. Delehaye[41].

Βεβαίως ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ποὺ ἄρχισα νὰ ἀνερευνῶ τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τῶν ἁγίων Εὐγενίου καὶ συναθλητῶν του, παραδέχθηκα ὅτι μιὰ κάποια βιογραφία θὰ ὑπῆρχε ὁπωσδήποτε καὶ θὰ ἐχρησιμοποιεῖτο κατὰ τὶς τελετὲς πρὸς τιμήν τους στὴν Τραπεζούντα, ἀφοῦ ἤδη ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ ἤκμαζε ἡ φήμη καὶ ἡ λατρεία τοῦ ἁγίου Εὐγενίου[42].

Τὸ κείμενο αὐτὸ θὰ ἦταν συντεταγμένο κατὰ τὸ πρότυπο τῶν συναξαριακῶν *Βίων* καὶ θὰ τὸ ἀποτελοῦσαν τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τμήματα ἐκεῖνα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀπαρτίζονται οἱ ἐπικοὶ *Βίοι* τῶν μαρτύρων. Κατάληξη λοιπὸν τῶν κειμένων αὐτῶν, ἐπαναλαμβάνω, ἀποτελεῖ τὸ συναξαριακὸ κείμενο γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο στὸ *Synaxarium Constantinopolitanae*.

Ἔτσι ὁ ἐπικὸς *Βίος* τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, ὁ ὁποῖος θὰ ἦταν καὶ τὸ *Συναξάριον*, ποὺ κατὰ τὸ λειτουργικὸ τυπικὸ θὰ διαβαζόταν καὶ κατὰ τὴν ἑορτὴ τοῦ ἁγίου, ἀποτέλεσε τὴν πρώτη καὶ ἀρχικὴ διαστρωμάτωση ἁγιολογικῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο.

ζει τὴν ἑορτὴ τοῦ ἁγίου Εὐγενίου καὶ τῶν συναθλητῶν του τὴν 20ὴ Ἰανουαρίου), ὁ Οὐαλεριανὸς καὶ ὁ Ἀκύλας. Στὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα ἀναφέρεται (Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*): *Κανίδους* 31, 91· *Κανίδη* 89, 111, 261· *Κανίδιον* 97, 119, 191, 327, 332, 403.

39. Rosenqvist, Some remarks, 54.

40. Βλ. στὸ *Τυπικὸν* τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Εὐγενίου στὴν Τραπεζούντα (ἔκδ. A.A Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskih rukopisej*, III, Τυπικὰ II, Petrograd 1917, 435-436· Λαμψίδης, Σχόλια καὶ παρατηρήσεις, 19-20) τὸν πανηγυρικὸ ἑορτασμὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Εὐγενίου στὶς 21 Ἰανουαρίου, ὅταν τὸν 13ο αἰώνα διαβάζονταν κατὰ τὴν πανηγυρικὴ ἀκολουθία συναξαριακὸ κείμενο καὶ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν *Βίο* καὶ τὸ Μαρτύριο τοῦ ἁγίου ποὺ εἶχαν συγγραφέα τὸν Ἰωάννη Ξιφιλῖνο. Καὶ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι τὸ *Τυπικὸν* περιγράφει τὴν ἑορτὴ μὲ ἀρκετὴ πληρότητα.

41. Delehaye, *Les passions*.

42. Βλ. πιὸ πάνω, σημ. 10.

Τότε, τὸ 1953, προσπάθησα νὰ καταγράψω τὴν πορεία ποὺ ἀκολούθησαν τὰ κείμενα αὐτὰ ἕως καὶ τὸ τέλος τῆς βυζαντινῆς περιόδου στὴν ποντιακὴ περιοχὴ (1204). Στὴ μελέτη ἐκείνη ὅπως καὶ στὴ δεύτερη ἔκδοση τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων (1984), προχώρησα καὶ σημείωσα τί συνέβη μὲ τὰ κείμενα αὐτὰ περίπου μετὰ τὴν εἰκονομαχία.

Μετὰ τὴν περίοδο αὐτή, τὴν ἀναγέννηση τῶν γραμμάτων, ἐμφανίζεται, μὲ τὴ δραστηριότητα Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ καὶ τοῦ κύκλου του, μιὰ ἀναγέννηση καὶ στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα. Τὸ διαπιστώνουμε καὶ στὰ κείμενα Ξιφιλίνου καὶ Ἀνωνύμου γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο, πού, ἂν καὶ δὲν εἶναι ἔργα προερχόμενα ἀμέσως ἀπὸ τὸν κύκλο Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ, ἐντούτοις διαπνέονται ἀπὸ τοὺς κύριους στόχους τοῦ κύκλου αὐτοῦ.

Ὁ *Βίος* τοῦ ἁγίου Εὐγενίου, τόσο στὸ κείμενο τοῦ Ἰωάννη Ξιφιλίνου ὅσο καὶ σὲ ἐκεῖνο τοῦ Ἀνωνύμου, συνιστᾶ, σὲ σύγκριση μὲ τὰ σωζόμενα στοιχεῖα τῆς προηγουμένης περιόδου, δηλαδὴ μὲ τὸ συναξαριακὸ κείμενο ποὺ ἀναφέραμε πιὸ πάνω, μιὰ νέα παραλλαγή, μιὰ νέα μορφὴ στὴν ἀφήγηση καὶ τοῦ ὅλου μαρτυρίου ἀλλὰ καὶ ὁρισμένων λεπτομερειῶν του.

Ἡ Ἐκκλησία ἐξαρχῆς δὲν συναρίθμησε στοὺς ἁγίους καὶ μάρτυρές της αὐτοὺς ποὺ στὴν ἐποχὴ τῶν διωγμῶν ἐπιζητοῦσαν νὰ ὑποστοῦν βασανιστήρια καὶ ἀκρωτηριασμούς, ἐνῶ ἦταν δυνατὸν νὰ τὰ ἀποφύγουν χωρὶς νὰ μειώσουν τὸ ζῆλο καὶ τὴν προσήλωσή τους στὴ θρησκευτική τους πίστη.

Κάθε ἁγιολογικὸ κείμενο ὄφειλε, σύμφωνα μὲ τὶς ἰδέες καὶ τὰ ἰδεώδη τοῦ νέου ρεύματος, κατὰ τὴν ἀφήγηση τοῦ *Βίου* καὶ τοῦ Μαρτυρίου νὰ ἐμφανίζει ὁπωσδήποτε ὅτι ὁ βιογραφούμενος ἅγιος εἶναι *αὐθεντικὸς καὶ ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ μάρτυς*. Καὶ ἡ ἰδιότητα αὐτὴ στὰ σωζόμενα σήμερα ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ Ξιφιλίνου καὶ τοῦ Ἀνωνύμου (11ος αἰώνας) ἀποδίδεται πράγματι στὸν ἅγιο Εὐγένιο[43].

Οἱ συγγραφεῖς ἁγιολογικῶν κειμένων, κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ κύκλου Συμεὼν τοῦ Μεταφραστῆ, γιὰ νὰ ἐπιτύχουν τοὺς στόχους τῆς ἁγιολογικῆς ἀναγεννήσεως, ἔπρεπε νὰ συμβουλεύονται τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ εἶχαν συγγραφεῖ ἀπὸ τοὺς μεγάλους ἱεράρχες τῶν προγενέστερων αἰώνων, εἰδικότερα τοῦ 4ου αἰώνα[44], καὶ νὰ ἐμπνέονται ἀπὸ αὐτά.

---

43. Λαμψίδης, Σχόλια καὶ παρατηρήσεις, 47. Βλ. τὰ χωρία ἀπὸ τὸ *Μαρτύριο* Ξιφιλίνου (Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 19-43): 51-52, 55-57, 89-91, 101-103, 115-118, 177-182, 191-194, 225-229, 302-310, 336-339, 363-364, 371-373, 472-473, 646-649.

44. Στὰ νέα ἁγιολογικὰ κείμενα ἔχουμε λοιπὸν μιὰ μίμηση τῶν παλαιοτέρων, ποὺ ἀφορᾶ τὸ λεκτικὸ τῆς ἀφηγήσεως, ἢ μιὰ ἀντιγραφὴ εἴτε ὁλόκληρου ἐπεισοδίου εἴτε λεπτομέρειας τοῦ ἐπεισοδίου αὐτοῦ ἀπὸ παλαιότερα ὅμοια κείμενα.

Ἔτσι τὰ κείμενα τοῦ Ξιφιλίνου καὶ τοῦ Ἀνωνύμου ἀποτελοῦν τὴ δεύτερη διαστρωμάτωση τῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο καὶ τοὺς συναθλητές του[45].

Στὴ χρονικὴ περίοδο μετὰ τὸ 1204 τὰ κείμενα γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο, ποὺ ἀποτελοῦν μιὰ νέα, τρίτη, διαστρωμάτωση, παρέχουν ἐπαρκεῖς εἰδήσεις γιὰ νὰ ἀπεικονίσουν τὸν ἅγιο στὴ νέα σχεδὸν παρουσία του. Ἀντιπαρέρχομαι τὴ μεταμόρφωση τοῦ ἁγίου ἀπὸ ἰδιώτη[46] σὲ στρατιωτικό[47], καὶ μάλιστα, ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα, σὲ ἔφιππο στρατιωτικό. Ἀντιπαρέρχομαι ἀκόμα ὅτι τὸ ὄνομα Εὐγένιος ἀναφέρεται καὶ σὲ ἄλλο σύμπλεγμα ἁγίων, ποὺ ὑπῆρχε καὶ λατρευόταν στὴν ποντιακὴ περιοχή, «Εὐγενίου, Εὐστρατίου» κ.ἄ.[48].

Μετὰ τὸ 1204 καὶ τὴν ἵδρυση τοῦ κράτους τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν ἦταν φυσικὸ ὁ ἅγιος Εὐγένιος, τοῦ ὁποίου ἐκκλησία καὶ μονὴ ὅπως καὶ λατρευτικὸ κέντρο εἶχαν ἱδρυθεῖ πρὶν ἀπὸ πολλοὺς αἰῶνες στὴν πρωτεύουσα, στὴν πόλη τῆς Τραπεζούντας, νὰ προσλάβει πλέον τὸ χαρακτηρισμὸ προστάτη, ὑπερασπιστῆ καὶ συμβόλου τοῦ κράτους αὐτοῦ. Ἔτσι τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα μεταμορφώνουν τὸν ἅγιο καὶ προσθέτουν λεπτομέρειες στὸ χαρακτηρισμό του ἢ καὶ τὸν μεταβάλλουν μερικῶς μὲ τὴν ἀφήγηση ἐπεισοδίων ἄγνωστων πρὶν ἀπὸ τὸ 1204. Παράδειγμα ἡ δρακοντοκτονία, ποὺ ἀποδίδεται καὶ στὸν ἅγιο Εὐγένιο[49], ὅπως καὶ ἡ νίκη τοῦ ἁγίου ἐπὶ τῆς εἰδωλολατρικῆς θεότητας τοῦ Μίθρα[50]. Ἡ νέα περίοδος 1204-1461

---

45. Βλ. Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, 9-17, 45-47 καὶ 49-51, ὅσα εἰσαγωγικὰ γράφονται στὴν ἔκδοση τοῦ *Μαρτυρίου* κατὰ τὸν Ἰωάννη Ξιφιλίνο ὅπως καὶ τοῦ *Ἀνωνύμου Μαρτυρίου*. Ἀδρομερὴ σκιαγράφηση τῆς μαρτυρικῆς πορείας ποὺ ἐξιστορεῖται στὰ κείμενα αὐτὰ παρέχει ἡ προγενέστερη περίοδος, τὸ *Συναξάριο* τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως (*Ἅγιος Εὐγένιος*, 77).

46. Βλ. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 415, εἰκ. 21, ἀπεικόνιση τοῦ ἁγίου ὄρθιου ἀπὸ τὸ *Τυπικὸν* τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Εὐγενίου Τραπεζοῦντος.

47. Γιὰ ἄλλους ἁγίους ἡ μεταμόρφωση αὐτὴ στὸ βυζαντινὸ ἁγιολόγιο μαρτυρεῖται ἐνωρίτερα ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα. Ἀναφέρω τὴν περίπτωση τῶν ἁγίων Γεωργίου, Δημητρίου κ.ἄ. Ἡ παράσταση τοῦ ἔφιππου ἁγίου Εὐγενίου εἶναι ἐπίσημα ἀποτυπωμένη στὰ νομίσματα τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 408, εἰκ. 17α, 17β, 17γ. Βλ. καὶ πιὸ πάνω, σημ. 27.

48. Στὸν *Βίο* καὶ στὸ Μαρτύριο τοῦ ἁγίου Εὐγενίου Τραπεζούντας παρατηροῦνται παράλληλα χωρία στὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στοὺς ἁγίους αὐτοὺς (βλ. πιὸ πάνω, σημ. 36). Στὴν ἔκδοση τοῦ *Ἐγκωμίου* τοῦ Κ. Λουκίτη ἀπὸ τὸν J.O. Rosenqvist βλ. στὸ ὑπόμνημα πηγῶν τὰ παράλληλα χωρία πρὸς τὸ κείμενο τοῦ Ξιφιλίνου. Ἡ συγγένεια τῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο Τραπεζούντας μὲ αὐτὰ ποὺ ἀφοροῦν τοὺς ἁγίους Εὐγένιο, Εὐστράτιο κ.ἄ. θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὁδηγήσει τὸν ἐρευνητὴ στὸ ἐνδεχόμενο νὰ ἔχουν τὰ κείμενα αὐτὰ κοινὴ ρίζα ἢ νὰ δημιουργήθηκε ὁ ἕνας ὅμιλος ἀπὸ τὸν ἄλλο ὅπως καὶ τὰ σχετικὰ ἁγιολογικὰ κείμενα.

49. Γιὰ τὸ κείμενο τοῦ Λαζαρόπουλου ποὺ περιγράφει τὴ δρακοντοκτονία ἀπὸ τὸν ἅγιο Εὐγένιο, βλ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Fontes*, 63-65 καὶ Rosenqvist, *Dossier*, 220-224.

50. Βλ. ἀμέσως πιὸ κάτω.

προσθέτει λοιπὸν μιὰ νέα, τρίτη, διαστρωμάτωση στὴν παράδοση τοῦ λατρευτικοῦ κύκλου τοῦ ἁγίου Εὐγενίου[51].

Τώρα ὅμως θέλω νὰ ἀναλύσω καὶ νὰ σχολιάσω τὴ συμβολὴ ἑνὸς ἐπώνυμου συγγραφέα ἁγιολογικοῦ κειμένου, ποὺ προσθαφαιρεῖ λεπτομέρειες στὸ ἤδη ὑπάρχον κείμενο ἢ τὸ μεταβάλλει. Αὐτὸ συμβαίνει στὴν ἀφήγηση τῆς διαδικασίας τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Εὐγενίου. Ὁ συγγραφέας Κ. Λουκίτης ἀναγράφει τὴν ὕπαρξη τῆς θεότητας τοῦ Μίθρα στὸν εἰδωλολατρικὸ ναὸ στὴν πόλη τῆς Τραπεζούντας, ὅπου ἔχουν ὁδηγηθεῖ ὁ ἅγιος Εὐγένιος καὶ οἱ συναθλητές του. Ἐκεῖ τὸ ἄγαλμα τοῦ Μίθρα καταπίπτει στὸ ἔδαφος καὶ θρυμματίζεται μὲ τὴ δύναμη τῆς χριστιανικῆς πίστεως τοῦ ἁγίου Εὐγενίου καὶ τῶν συναθλητῶν του[52]. Εἶναι γνωστὸ στὴν ἔρευνα ὅτι στὸν Πόντο, καὶ δὴ στὴν Τραπεζούντα[53], ὑπῆρχε λατρεία τῆς θεότητας αὐτῆς. Στὸ γήλοφο (σύγχρονο τουρκικὸ τοπωνύμιο Boz-Tepe), ἀπὸ τὴν κορυφὴ τοῦ ὁποίου εἶχε κανεὶς τὴν ἐποπτεία τῆς πόλεως τῆς Τραπεζούντας, ὑπῆρχε σπήλαιο, τόπος ἱερὸς γιὰ τὴ λατρεία τοῦ Μίθρα[54].

Τὸ ἐπεισόδιο μὲ τὸ ξόανο τοῦ Μίθρα δὲν ἀναφέρεται σὲ κανένα ἄλλο προγενέστερο ἢ μεταγενέστερο ἁγιολογικὸ ἢ ἄλλο κείμενο. Ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἀποφαίνεται πὼς τὸ λόγιον καὶ πεπαιδευμένον τοῦ συγγραφέα Λουκίτη ἔπλασε τὸ ἐπεισόδιο αὐτό[55]. Ἀναμφίβολα ἡ ἔρευνα θὰ συνεχισθεῖ καὶ θὰ διακριβώσει –καὶ ὀφείλει νὰ τὸ πράξει– πῶς ὁ Λουκίτης ἔφθασε στὴ σύνθεση τοῦ ἐπεισοδίου μὲ τὸ ξόανο τοῦ Μίθρα. Ὁ Λουκίτης τὶς γνώσεις γιὰ τὴν ὕπαρξη Μίθρα καὶ μιθραϊκῆς λατρείας στὴν Τραπεζούντα τὶς εἶχε, ἴσως, εἴτε ἀπὸ κείμενα ποὺ δὲ μᾶς διασώθηκαν εἴτε ἀπὸ τὴν τοπικὴ προφορικὴ παράδοση. Γιὰ νὰ φωτίσω, ἔστω καὶ σὲ μικρὸ βαθμό, τὸ πρόβλημα αὐτό, ὑπενθυμίζω γεγονότα ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ διευκολύνουν ἢ καὶ νὰ κατευθύνουν τὸν ἐρευνητὴ στὴ λύση τοῦ προβλήματος: Τὶς σχέσεις

---

51. Ἡ διαχρονικὴ αὐτὴ διαστρωμάτωση συναντᾶται ἤδη στὶς ἐπιστῆμες ποὺ στρέφουν τὴν ἔρευνά τους διαχρονικὰ στὶς παλαιότερες περιόδους καί, ἐμφανέστερα γιὰ μᾶς, στὸ λαϊκὸ βίο, καὶ εἰδικότερα στὸ θρησκευτικὸ λατρευτικὸ κύκλο.

52. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Fontes*, §10, 10· Rosenqvist, *Dossier*, §10, 130.

53. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 104-105· J.O. Rosenqvist, The Hagiographical Evidence of Mithraism in Trebizond: Local Tradition or Learned Design?, *Eranos* 89 (1991), 107-120· ὁ ἴδιος, *Dossier*, 27, 365-367.

54. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 105-108.

55. Rosenqvist, The Hagiographical Evidence, 116 (*I therefore believe that the story of Eugenios destroying the statue of Mithras was invented and that the inventor was Loukites*)· ὁ ἴδιος, *Dossier*, 25-27 (*The story is best regarded as a learned invention inspired by the obvious etymology of the toponym Mithrion*).

Λουκίτη καὶ Γρηγορίου Χιονιάδη[56], τὴν ἀποστολὴ τοῦ Χιονιάδη σὲ ἐπισκοπὴ περσικῆς ἐπικράτειας[57], τὴν ἀκμὴ τῶν μαθηματικῶν καὶ ἀστρονομικῶν σπουδῶν στὴν Τραπεζούντα στὰ χρόνια αὐτὰ (χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ὁμολογία τοῦ Λιβαδηνοῦ, ὅταν γράφει στὴν *Περιήγηση*, 60.1-3: ... *ἐν Τραπεζοῦντι τῶν ἀστρονομικῶν μαθημάτων βελτίω χρῆσιν εὑρίσκεσθαι, οὐκ Ἀθήναζε, ἀλλὰ Χαλδίηθεν τῇ πόλει τῇδε περϊοῦσαν τὴν μέθοδον*...[58], τὴν παράφραση τῆς περσικῆς μαθηματικῆς Συντάξεως στὴν ἑλληνική[59], τὴν παρουσία τότε, στὴν ποντιακὴ περιοχή, τοῦ Γεωργίου Χρυσοκόκκη, τοῦ ἰατροῦ[60]. Ὅλα αὐτὰ ἐνισχύουν, νομίζουμε, τὴ δυνατότητα στὰ χρόνια αὐτὰ γιὰ μιὰ ἐνδεχόμενη καὶ πιθανὴ πληροφόρηση καὶ ἐνημέρωση τῶν λογίων τῆς ποντιακῆς περιοχῆς, καὶ εἰδικότερα τοῦ Κωνσταντίνου Λουκίτη, γύρω ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ καὶ λατρευτικὴ ἐξάπλωση τῆς θρησκείας τῶν Περσῶν. Ἀκόμη ὑπενθυμίζουμε ὅτι ἡ πυρολατρία, μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς καὶ κύριες συνιστῶσες τῆς θρησκείας αὐτῆς, ἦταν τότε ἔντονα ζῶσα στὸν περσικὸ χῶρο, ἀφοῦ ἀκόμα καὶ σήμερα, ὕστερα ἀπὸ τόσους αἰῶνες ἐνεργοῦ παρουσίας τοῦ μουσουλμανισμοῦ, σὲ πολλὲς χιλιάδες ἀριθμοῦνται ἐκεῖ οἱ πιστοὶ τῆς θρησκευτικῆς αὐτῆς δοξασίας. Ἔτσι ὁ Λουκίτης, ὑποθέτουμε, πληροφορήθηκε τὰ σχετικὰ μὲ τὸ μιθραϊσμὸ καὶ τὴν ἐξάπλωσή του στὸν ποντιακὸ χῶρο καὶ ἐνέθεσε καὶ τὸ ἐπεισόδιο τοῦ ἀγάλματος τοῦ Μίθρα στὴ μαρτυρικὴ πορεία τοῦ ἁγίου Εὐγενίου.

Τὸ ἐπεισόδιο βέβαια μὲ τὸ ξόανο τοῦ Μίθρα δὲ βρίσκεται καταγεγραμμένο οὔτε καὶ σὲ κείμενο ποὺ χρονολογεῖται μετὰ τοὺς χρόνους ἀκμῆς τοῦ Λουκίτη. Τὸ γεγονὸς αὐτό, κατὰ τὴν ἄποψή μας, φανερώνει ὅτι τὸ ἐπεισόδιο ἀσφαλῶς δὲν εἶχε τὴν ἀποδοχὴ καὶ τὴν παραδοχὴ τῶν συγχρόνων ἢ καὶ μεταγενέστερων συγγραφέων[61].

---

56. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 338-341 κ.ἀ.· Rosenqvist, *Dossier*, 22-24, σημ. 16 καὶ σχόλιο, 394, στὸ στ. 391.

57. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος 263, 332-333· Ἰ. Παπαδόπουλος, *Γρηγορίου Χιονιάδου τοῦ ἀστρονόμου ἐπιστολαί*, Θεσσαλονίκη 1929· J. Papadopoulos, Une lettre de Grégoire Chioniadès, évêque de Tabriz, στό: *Mélanges Charles Diehl*, I, Paris 1930, 257-262.

58. Λαμψίδης, *Ἀνδρέου Λιβαδηνοῦ*, 177, σημ. 5· βλ. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II., München 1978, 251-252 καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία.

59. Hunger, *Literatur*, II., 252-254.

60. Od. Lampsidis, Georges Chrysococcis, le médecin, et son oeuvre, *BZ* 38 (1938), 312-322 [=*Δημοσιεύματα*, 38-48]· Ὀδ. Λαμψίδης, Γεώργιος Χρυσοκόκκης, ὁ ἰατρός, *ΑΠ* 24 (1961), 38-41 [=*Δημοσιεύματα*, 344-347]· Hunger, *Literatur*, II., 252-253, 314.

61. Ἐνισχυτικὰ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς εἶναι τὰ ὑμνογραφικὰ κείμενα ποὺ διασώθηκαν. Σ' αὐτά, ἀπὸ τοὺς Κανόνες τοῦ Ἰωάννη Ξιφιλίνου ἕως τὸ τέλος τῆς μεγαλοκομνηνικῆς περιόδου –ἀκόμα καὶ στὸ ὑμνογραφικὸ κείμενο τοῦ Ἰωάννη Εὐγενικοῦ–, δὲ μνημονεύεται ὁ Μίθρας καὶ τὸ ξόανό του (Λαμψίδης, *Ἅγιος Εὐγένιος*, Ὑμνογραφικὰ ἔργα, 101-160).

Ἀκόμα καὶ ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς (τέλη 19ου αἰώνα)[62], ποὺ στὴν ἡμερομηνία 21 Ἰανουαρίου δημοσιεύει *Ἀκολουθία* ἁγίου Εὐγενίου καὶ τῶν συναθλητῶν του[63] ὅπως καὶ *Συναξάριον*[64], δὲν ἀποδέχθηκε τὸ ἐπεισόδιο μὲ τὸ ξόανο τοῦ Μίθρα. Δὲν τὸ μνημόνευσε στὴ νέα *Ἀκολουθία* ποὺ συνέταξε, ἂν καὶ ἀναδημοσιεύει τὸ κείμενο τοῦ Λουκίτη ποὺ περιέχει τὸ ἐπεισόδιο αὐτό.

2. Τὰ κείμενα γιὰ τὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ[65]

Ὑπενθυμίζω καὶ πάλι τὴ μεγάλη καὶ ἄμεση ἐπίδραση ποὺ τὰ ἰδεολογικὰ ρεύματα καὶ οἱ πολιτικὲς συνθῆκες ἀσκοῦν στὸ δημόσιο καὶ ἰδιωτικὸ βίο ἑνὸς συνόλου. Τὴν περίπτωση ἀκριβῶς τῆς λαϊκῆς λατρείας ἀναπτύξαμε στὶς προηγούμενες σελίδες. Ἐπιθυμῶ ὅμως νὰ ἀναφέρω τὴν προσπάθεια μιᾶς διαστρωματώσεως στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ἑνὸς ἁγίου τῆς ποντιακῆς περιοχῆς, ἡ ὁποία συνέβη σχεδὸν στὴν ἐποχή μας. Ἀφορᾶ στὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ[66].

Ὁ ἀρχιμανδρίτης Ἄνθιμος Γαβρᾶς συνέταξε καὶ δημοσίευσε τὸ 1890 νέα *Ἀκολουθία*[67] μὲ βάση, ὅπως ὁ ἴδιος γράφει[68], τὴν *Ἀκολουθία* ποὺ ὁ Ἰωάννης Οἰκο-

---

62. *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου, ἤτοι Ἀκολουθία ... ἔτι τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ Γαβρᾶ καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ... Τὸ πρῶτον τύποις ἐξεδόθη ἐν Ἀθήναις τὸ 1890 παρὰ τοῦ Ἰωάννου Ἰωσηφίδου Γαβρᾶ, ἐπιμελείᾳ καὶ φροντίδι ... Νῦν δὲ ἐπαυξηθὲν διὰ προσθηκῶν καὶ ἐπιδιορθώσεων ἀναγκαίων ἐκδίδεται ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ τὸ δεύτερον, ἐπιστασίᾳ ... Ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ τυπογραφείου τοῦ ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου, 1911* (ἐπιμελητὴς τῆς ὕλης στὴ νέα ἔκδοση *Ὁ πνευματικὸς Ἄνθιμος Γαβρᾶς*).

63. Ἡ *Ἀκολουθία* ποὺ δημοσιεύει ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς στὶς σσ. 134-178 εἶναι δημιούργημα δικό του ὡς ὑμνογράφου. (Δὲν ἀνευρίσκουμε σχεδὸν καμιὰ συσχέτιση μὲ ὅσα ὑμνογραφικὰ κείμενα δημοσιεύσαμε [*Ὁ Ἅγιος Εὐγένιος*, ὅ.π.]).

64. σ. 143. Τὸ *Συναξάριο* αὐτὸ παραλήφθηκε ἀπὸ τὸν Κ. Δουκάκη, *Μέγας Συναξαριστής*, Α', Ἰαν., Ἀθῆναι 1889, 484-485, ἀνατ. 1956, 415-416. Στὸ βιβλίο του ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς δημοσιεύει ἀκόμα στὴ συνέχεια, κατὰ τὴν ἔκδοση τοῦ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Εὐγένιον* τοῦ Κ. Λουκίτη (147-172), *Διήγησιν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Εὐγενίου* ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἰωάννη Ξιφιλίνο (μόνο τριῶν θαυμάτων ἀπὸ τὸ ὅλο ἔργο) (173-178), *Λόγον εἰς τὴν ἀναίρεσιν τοῦ δράκοντος* ἀπὸ τὸν Ἰωσὴφ Λαζαρόπουλο (179-182), *Σύνοψιν θαυμάτων* ἀπὸ τὸν Ἰωσὴφ Λαζαρόπουλο (183-201), ἀνωνύμου *Διήγησιν θαυμάτων* (201-203).

65. Τὰ βιογραφικὰ τοῦ ἁγίου ἐξετάζει πρόσφατο μελέτημά μας, Ἅγιος Θεόδωρος Γαβρᾶς, *Θεολογία* 71 (2000), 223-244. (Δυστυχῶς ἐκεῖ σημειώνονται ὁρισμένα παροράματα, ποὺ φανερώνουν μιὰ κάποια ἀνεπιστασία, μὲ κυριότερο ἐκεῖνο τῆς σ. 226 σημ. 13, ὅπου ἀντὶ «Μηλιόπουλο» γράφεται «Μητρόπουλο»). Ἀπὸ ἐκεῖ ἀντλοῦμε καὶ στὴν παροῦσα μελέτη καὶ ἔτσι παρατηροῦνται σὲ μερικὰ σημεῖα καὶ στὰ δύο δημοσιεύματα ὅμοιοι σχεδὸν συλλογισμοὶ καὶ συμπεράσματα γιὰ τὴ βιογράφηση τοῦ ἁγίου.

66. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 54-55, 455-456. Συναφὴ πρὸς τὸν Θεόδωρο Γαβρᾶ θέματα, βλ. στὶς μελέτες μας: Ἡ Χρονικὴ Σύνοψις τοῦ Μανασσῆ καὶ ἓν «ᾆσμα τοῦ Γαβρᾶ», *ΑΠ* 22 (1958), 199-219 (= *Δημοσιεύματα*, 261-281) καὶ Τὸ Ἀκριτικὸν ἔπος καὶ τὸ «ᾆσμα τοῦ Γαβρᾶ», *ΑΠ* 23 (1959), 33-38 [= *Δημοσιεύματα*, 285-290].

67. *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 53-71.

68. *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 8.

νόμος τῆς Μητροπόλεως Τραπεζοῦντος εἶχε ἀντιγράψει σὲ χειρόγραφο (ἔτους 1765)[69]. Οἱ διαφορὲς στὸ κείμενο τοῦ *Συναξαρίου* ποὺ περιλαμβάνεται στὸ χειρόγραφο αὐτὸ[70] καὶ σὲ ἐκεῖνο ποὺ δημοσιεύθηκε στὴν πρώτη ἔκδοση τοῦ βιβλίου *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*[71] ὤθησαν τὸν Παπαδόπουλο-Κεραμέα νὰ κρίνει πολὺ αὐστηρὰ τὴ νέα δημοσίευση καὶ τῆς *Ἀκολουθίας* καὶ τοῦ *Συναξαρίου*. Γράφει[72]: *Ἀντίγραφον αὐτοῦ* [δηλαδὴ τοῦ *Συναξαρίου*] *ἔδωκα ἔτει 1889ῳ εἰς τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ... πρωτοσύγκελλον Ἰωάννην Ἰωσηφίδην Γαβρᾶν ... Ὁ πρωτοσύγκελλος Ἰωάννης Γαβρᾶς ἐζήτησε κατόπιν ἐκ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς εἰς Θεόδωρον τὸν Γαβρᾶν ἀκολουθίας ἀντίγραφον· ὅπερ λαβὼν ἐξέδωκε διὰ τοῦ τύπου δυστυχῶς ἠλλοιωμένον καὶ ἐπηυξημένον· ἠλλοιωμένον δὲ καὶ ἐπηυξημένον ἐξέδωκε καὶ αὐτὸ τὸ συναξάριον, χωρὶς τοὐλάχιστον νὰ μνημονεύσῃ ὅτι καὶ τῆς ἀκολουθίας καὶ τοῦ συναξαρίου ἡ κυρία ὕλη πηγάζει ἐκ τοῦ κώδικος τοῦ Δομνηνοῦ· ἁπλῶς δὲ μόνον λέγει καὶ αὐτός, ὅτι τῆς παλαιᾶς ἀκολουθίας συντάκτης εἶναι ὁ ἁπλοῦς ἀντιγραφεὺς Ἰωάννης οἰκονόμος*. Βλ. Ἰωσιφίδου (*sic*) *Γαβρᾶ, Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, Ἐν Ἀθήναις 1890, σ. 8 καὶ 48-79.

Ἐντούτοις, παρόλο ποὺ ὁ Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς διέσωσε σὲ ἀπόγραφο τὸ προγενέστερο ἀρχαιότερο συναξαριακὸ κείμενο τῆς *Ἀκολουθίας* γιὰ τὸν ἅγιο

---

69. Νομίζουμε ὅτι πρέπει καὶ πάλι νὰ γίνουν γνωστὰ ὅσα ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς (Συμβολαί, 133-134) ἔγραψε σχετικὰ μὲ τὸ χειρόγραφο αὐτὸ καὶ τὸ περιεχόμενό του στὸ πολύτιμο γιὰ τὸ θέμα μας μελέτημά του, γιατὶ καταγράφει λεπτομέρειες ἀπὸ τὸ χειρόγραφο αὐτό, ποὺ ὁ ἴδιος εἶδε καὶ περιγράφει. *Πρόκειται δηλαδὴ περὶ παλαιᾶς ᾀσματικῆς ἀκολουθίας ἐν ἀντιγράφῳ εὑρισκομένῳ νῦν ἐν Τραπεζοῦντι, ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἐξ εὐγενῶν Ἰωάννου Δομνηνοῦ. Τὸ ἀντίγραφον τοῦτο εἶδον ἰδίοις ὄμμασιν ἔτει 1884ῳ, γενόμενον δὲ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1765 καὶ 1768 καὶ συνιστάμενον ἐκ φύλλων χάρτου μεγάλου σχήματος (μήκους 0,275, πλάτους 0,19) περικλείει ἐν ἑαυτῷ τριῶν τραπεζουντίων ἁγίων συναξάρια καὶ ἀκολουθίας, αἵτινες ἐψάλλοντο, ἐν ᾧ χρόνῳ ὑφίστατο ἡ αὐτοκρατορία Τραπεζοῦντος, ἐν ἰδίοις ναοῖς τῆς ὁμωνύμου αὐτῆς πρωτευούσης πόλεως· καὶ πρῶτον ὑπάρχει ἐν τῷ ἀντιγράφῳ (φύλλ. 1 καὶ ἑξῆς) ἡ εἰς Θεόδωρον ἀκολουθία καὶ τὸ συναξάριον αὐτοῦ μετὰ τῆς ἑξῆς ἐπιγραφῆς· «Ἐν μηνὶ Ὀκτωβρίῳ, βᾳ αὐτοῦ, μνήμην ἐπιτελοῦμεν τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ Γαβρᾶ, τοῦ ἐν Τραπεζοῦντι». Εἰς δὲ τὸ τέλος ὁ καλλιγράφος ἔγραψε τὸ ἑξῆς· «Τέλος τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ Γαβρᾶ. ἐν ἔτει σωτηρίῳ ͵αψξηῳ Σεπτεμβρίου κζῃ. Ἧττον δὲ κἀμοί, τῷ πονοῦντι, παμμάκαρ, / σαῖς ἱκεσίαις, πταισμάτων δίδου λύσιν.»* Καὶ στὸ τέλος τῆς περιγραφῆς σημειώνει: *Τὴν εἰς Θεόδωρον τὸν Γαβρᾶν ἀκολουθίαν δὲν ἀντέγραψα, τὸ σὺν αὐτῇ ὅμως συναξάριον, οὗτινος ἔλαβον ἀντίγραφον, φανερώνει ἀρκούντως ὅτι εἶναι παλαιὸν ἔργον, ἀναμφιβόλως δὲ οὐχὶ νεώτερον τοῦ 14ου, ἀλλ' οὐχὶ καὶ παλαιότερον τοῦ 12ου αἰῶνος.*

70. Εὐτυχῶς ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς (Συμβολαί, 134-137) δημοσίευσε τὸ συναξαριακὸ αὐτὸ κείμενο.

71. *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 63-67. Ἐπειδὴ ἡ πρώτη ἔκδοση τοῦ βιβλίου εἶναι ἀνεύρετη, παραπέμπουμε στὴ δεύτερη ἔκδοση τοῦ 1911. Ἡ *Ἀκολουθία* στὴ δεύτερη αὐτὴ ἔκδοση φαίνεται ὅτι εἶναι ὅμοια μὲ ἐκείνη τῆς πρώτης.

72. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 134-135, σημ. 2.

Θεόδωρο Γαβρᾶ, οἱ νεότεροι μετὰ τὸ 1890 (ἔτος τῆς πρώτης ἐκδόσεως τοῦ βιβλίου *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*) βασίστηκαν στὰ κείμενα (*Ἀκολουθία* καὶ *Συναξάριον*) ποὺ εἶχαν –ἀλλοιωμένα– τυπωθεῖ στὸ βιβλίο αὐτό. Σημειώνουμε ἀπὸ τοὺς ἐρευνητὲς τὸν Ι. Μηλιόπουλο (1930)[73], τὸν D. Zakythinos[74] καὶ ἰδιαιτέρως τὸ Μητροπολίτη Χρύσανθο (1933)[75]· ἀκόμα τὴν πρόσφατη ἔκδοση τοῦ Λάζαρου Καλαϊτζίδη[76] (1972), ποὺ δὲν ἀποτελοῦσε βέβαια ἐρευνητικὴ προσπάθεια, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔκδοσή του ὁ συγγραφέας ἤθελε μόνο, χάριν τοῦ θρησκευόμενου ποντιακοῦ λαοῦ, νὰ διαδώσει τὸν *Βίο* καὶ τὸ Μαρτύριο τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ καθὼς καὶ τὴν *Ἀκολουθία*, ὅπως εἶχε δημοσιευθεῖ στὰ *Ἄνθη τοῦ Παραδείσου* (κατὰ τὴ δεύτερη ἔκδοση τοῦ 1911).

Ἔτσι ὁ ἱστοριοδίφης καὶ ὁ ἐρευνητής, ἐὰν δὲν εἶχε ὑπόψη τὸ ἀρχαιότερο γνήσιο συναξαριακὸ κείμενο καὶ βασιζόταν στὸ μεταγενέστερο ἔργο ποὺ ἐξέδωσε ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς, θὰ ὤφειλε νὰ γράψει τὶς λεπτομέρειες –ἀλλοιωμένες ἢ ὡς προσθῆκες– ποὺ ἦσαν ἐκεῖ καταγεγραμμένες. Γι᾽ αὐτὸ κρίναμε πὼς ἦταν καὶ εἶναι ἀνάγκη, γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια, ὁ ἐρευνητὴς νὰ συμβουλεύεται τὸ συναξαριακὸ κείμενο ποὺ δημοσίευσε ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς καὶ ποὺ ἡ «λαθροχειρία» τοῦ Ἄνθιμου Γαβρᾶ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀλλοίωσε καὶ παραποίησε[77].

Ἀλλὰ πρῶτα μερικὰ βιογραφικὰ τοῦ ἁγίου:

Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Γαβρᾶς γεννήθηκε καὶ ἔδρασε στὸ μικρασιατικὸ Πόντο. Εἶναι λοιπὸν κατεξοχὴν ὁ ἅγιος ποὺ ἀντιπροσωπεύει μὲ τὴν καταγωγή του, μὲ τὴ δράση του καὶ τὸ μαρτύριό του τοὺς ἀγῶνες ποὺ αἰῶνες οἱ Ἕλληνες τοῦ μικρασιατικοῦ Πόντου διεξήγαγαν ἐκεῖ, ἕως τουλάχιστον τὸ τέλος τῆς βυζαντινῆς περιόδου γιὰ τὸν ποντιακὸ χῶρο (1204).

Ἡ οἰκογένεια Γαβρᾶ εἶχε τὴν καταγωγή της ἀπὸ τὸ μεσόγειο ὀρεινὸ Πόντο[78]. Ὁ Θεόδωρος ἦταν ὁ πρῶτος ἀπὸ τὴν οἰκογένεια τῶν Γαβράδων, ποὺ, μὲ τὸν τίτλο

---

73. Ἰ. Μηλιόπουλος, Τραπεζουντιακὰ ἀρχαιολογήματα, *ΕΕΒΣ* 7 (1930), 70, σημ. 1.

74. D. Zakythinos, *Le chrysobulle d'Alexis III Comnène empereur de Trébizonde en faveur des Vénitiens*, Paris 1932, 78-79.

75. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 54, 456. Ὁ συγγραφέας, βασιζόμενος στὸν Ἰ. Μηλιόπουλο, ἀναφέρει τὸ Θεόδωρο Γαβρᾶ ὡς *βλαστὸν τῆς Ἄτρας*. Ἡ πληροφορία αὐτὴ ἀπαντᾶται μόνο στὴν *Ἀκολουθία* καὶ στὸ συναξαριακὸ κείμενο ποὺ δημοσιεύθηκαν στὸ βιβλίο *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*.

76. Λ. Καλαϊτζίδης, *Ὁ Μεγαλομάρτυς ἅγιος Θεόδωρος Γαβρᾶς ἤτοι ἀκολουθία συνταχθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις πνευματικοῦ Ἀνθίμου Γαβρᾶ*, Θεσσαλονίκη 1972.

77. Βλ. τὴν παράθεση τῶν δύο κειμένων τοῦ *Συναξαρίου*, τοῦ κειμένου τοῦ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως καὶ ἐκείνου τοῦ Ἀ. Γαβρᾶ, στὸ μελέτημά μας, Ἅγιος Θεόδωρος Γαβρᾶς, 233-241. Ἡ παραβολὴ ἐπιβεβαιώνει πόσο πολὺ ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς ἀλλοίωσε καὶ παραποίησε τὸ κείμενο τοῦ χειρογράφου τοῦ 1765, δηλαδὴ τὸ κείμενο ποὺ δημοσίευσε ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.

78. Ἄννης τῆς Κομνηνῆς, *Ἀλεξιάς* (*Anne Comnène Alexiade*, ἔκδ. B. Leib, II, Paris 1943), 151.22-23· Ὀδ. Λαμψίδης, Ἡ ἐκ τῶν «ἀνωτέρω μερῶν» καταγωγὴ Γρηγορίου τοῦ Γαβρᾶ, *ΑΠ* 33 (1975-1976),

δούκας, στὰ χρόνια τοῦ Ἀλεξίου Α' Κομνηνοῦ (1081-1118) προασπίστηκε τὴν ποντιακὴ περιοχὴ ἐναντίον τῶν μουσουλμάνων Σελτζούκων. Ἀπελευθέρωσε τὸ 1075[79] τὴν Τραπεζούντα ὅπως καὶ τὶς ἀνατολικὲς καὶ νοτιοανατολικὲς περιοχὲς τοῦ Πόντου ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους, ποὺ τὴν εἶχαν καταλάβει μετὰ τὴ μάχη τοῦ Μαντζικὲρτ (1071). Ἡ ἐπιτυχὴς ἀντιμετώπιση[80] τῶν ἐχθρῶν κατέστησε *ἔργῳ* οὐσιαστικὴ τὴν αὐτονομία τῆς περιοχῆς καὶ τὴν ἀνεξαρτητοποίηση τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ ἀπὸ τὴν κεντρικὴ ἐξουσία τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Χρειάστηκε βέβαια ὁ Θεόδωρος Γαβρᾶς κατὰ χρονικὰ διαστήματα νὰ μάχεται σκληρὰ ἐναντίον τῶν Τούρκων στὸ νοτιοανατολικὸ Πόντο, καὶ ἰδιαίτερα κατὰ τοῦ ἐμίρη τῆς Θεοδοσιουπόλεως. Σὲ μιὰ πολεμικὴ σύγκρουση μὲ αὐτὸν συλλαμβάνεται καὶ στὶς 2 Ὀκτωβρίου τοῦ 1098 θανατώνεται[81].

Θεωρήθηκε σχεδὸν ἀμέσως ἀπὸ τὸ χριστιανικὸ πλήρωμα μάρτυς καὶ ἅγιος, ἀφοῦ –κατὰ τὸ *Συναξάριον* ποὺ ἀντέγραψε τὸ 1765 ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος– ὁ Θεόδωρος Γαβρᾶς χωρὶς κανένα ἐνδοιασμὸ ἀρνήθηκε νὰ γίνει μουσουλμάνος, μὲ ἀντάλλαγμα τὴ ζωή του. Μετὰ τὸ θάνατό του, δεκαπέντε χρόνια ἀργότερα, ὁ ἀνεψιὸς ἤ, κατὰ τὴ γνώμη ἄλλων ἐρευνητῶν, γιὸς τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ, Κωνσταντῖνος[82], ὀνομαστὸς στρατηγὸς τοῦ βυζαντινοῦ κράτους[83], ποὺ κατεῖχε τὴν ἀρχὴ στὴν περιοχὴ τοῦ Πόντου καὶ τῆς Τραπεζούντας μὲ τὸ ἴδιο ἀξίωμα τοῦ *δουκός*, μετακόμισε τὰ λείψανα τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ ἀπὸ τὴ Θεοδοσιούπολη στὴν

51-53· A.A. Bryer, A Byzantine Family: The Gabrades, c. 979-c. 1653, *University of Birmingham Historical Journal* 12/2 (1970), 164-187.

79. *Ἀλεξιάς*, II, 151.26-27: *ὡς ἴδιον λάχος ἑαυτῷ ἀποκληρωσάμενος*· Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 54-55· Π. Μώραλης, Ἡ ἀνάλωτος Τραπεζοῦς, *ΑΠ* 20 (1955), 256-266· Λαμψίδης, Συνεχὴς ἡ παρουσία, 54, σημ. 39.

80. Ἡ Ἄννα Κομνηνὴ (*Ἀλεξιάς*, II, 151.23-26) ἐγκωμιάζοντας τὸ Θεόδωρο Γαβρᾶ τονίζει τὶς μεγάλες στρατιωτικὲς ἱκανότητές του, τὸ ὑψηλὸ φρόνημα καὶ τὴν ἀνδρεία του: *Στρατιώτης περιφανὴς γενόμενος ἐπί τε φρονήσει καὶ ἀνδρείᾳ ὑπερέχων ἁπάντων, μικροῦ καὶ μηδέποτε ἔργου ἀψάμενος καὶ ἀτυχήσας, ἀλλὰ πάντων ἀεὶ τῶν πολεμίων κρατῶν.*

81. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 54, καὶ *Συναξάριο* τοῦ ἁγίου (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 134-137 καὶ *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 63-67).

82. Οἱ Γάλλοι ἐρευνητὲς F. Chalandon, *Les Comnène: études sur l'empire byzantin au XIe et au XIIe siècles*, II: *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris 1912, 36, σημ. 1, καὶ B. Leib (*Anne Comnène Alexiade*, III, 111, σημ. 1), ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Κωνσταντίνος ἦταν κατὰ πᾶσαν πιθανότητα γιὸς τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ, ἐνῶ ὁ Μητροπ. Χρύσανθος (Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 55, 456) ὅπως καὶ τὸ *Συναξάριο* (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 136 καὶ *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 66) δέχονται ὅτι ἦταν ἀνεψιός του.

83. Ὁ Κωνσταντίνος Γαβρᾶς διοίκησε τὸν Πόντο, τὴν Τραπεζούντα καὶ τὸ θέμα Χαλδίας, μετὰ τὸ 1115 ὡς δούκας τῆς Τραπεζούντας, ἀφοῦ προηγουμένως ὑπηρέτησε τὸ βυζαντινὸ κράτος ὡς φρούραρχος τῆς Φιλαδέλφειας καὶ ὡς στρατηγὸς-διοικητὴς τοῦ ἀριστεροῦ τμήματος τοῦ βυζαντινοῦ στρατοῦ στὴ μάχη τοῦ Φιλομιλίου τὸ 1115. Βλ. *Ἀλεξιάς*, III, 154.27, 157.20, 169.1, 202.30.

Τραπεζούντα[84] καὶ ἀνήγειρε ἐκκλησία καὶ μονὴ πρὸς τιμὴν τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ[85]. Πολὺ γρήγορα ἡ μνήμη καὶ ἡ λατρεία του καθιερώθηκαν στὴν ποντιακὴ περιοχή[86]. Δὲν ἔχει ὅμως διασωθεῖ ἕως τὸ 1765 κανένα ἁγιολογικὸ κείμενο, *Ἀκολουθία* ἢ καὶ *Συναξάριον*.

Πάντως ἡ πρώτη ἔντυπη σὲ βιβλίο ἀναφορὰ στοὺς μετὰ τὸ 1461 χρόνους γίνεται ἀπὸ τὸν Περικλῆ Τριανταφυλλίδη[87]. Ἐκεῖ ἀναφέρεται ὁ Τραπεζούντιος Ἰωάννης Οἰκονόμος, ὁ ὁποῖος ἀντέγραψε «σὺν ἄλλοις πολλοῖς βιβλίοις τὴν προμνημονευθεῖσαν ἀκολουθίαν καὶ τὸν βίον τῶν ἁγίων Εὐγενίου, Κανιδίου, Οὐαλεριανοῦ καὶ Ἀκύλα ὑπὸ Ἰωάννου Ξιφιλίνου συνταχθέντα συντάξας[88] δὴ καὶ κανόνα πρὸς τὸν ἅγιον Θεόδωρον τὸν Γαβρᾶν Τραπεζούντιον μαρτυρήσαντα ἐπὶ τῶν χρόνων τῶν Κομνηνῶν[89], οὗ μικρὸς ναὸς[90] ἐσώζετο ἐν τῇ πόλει πλησίον τοῦ ναοῦ

---

84. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 136-137· *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 66· Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 456· Μηλιόπουλος, Τραπεζουντιακὰ ἀρχαιολογήματα, 70.

85. Ὁ Κωνσταντίνος μετὰ τὸ 1126 στασιάζει κατὰ τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐναντίον του ἐκστρατεύει ὁ Ἰωάννης Β' Κομνηνὸς τὸ 1139. Ὁ Νικήτας Χωνιάτης (*Nicetae Choniatae historia*, ἔκδ. I.A. van Dieten [CFHB 11/1], I, 34.84-88) γράφει: *προθέμενος δὲ μετελθεῖν τοὺς κατὰ τὸ θέμα τῶν Ἀρμενιακῶν παρεισφθαρέντας βαρβάρους, ἅμα δὲ καὶ Κωνσταντῖνον τὸν Γαβρᾶν κατασχεῖν, χρόνον ἤδη συχνὸν τὴν Τραπεζοῦντα ὑποποιησάμενον καὶ ἤθεσι τυραννικοῖς αὐτὴν διεξάγοντα, διὰ τῆς τῶν Παφλαγόνων συναγκείας τὴν πορείαν τίθησιν* ... Ὁ βυζαντινὸς αὐτοκράτορας δὲν ἐπέτυχε τὸ σκοπό του καὶ τὸ 1140 στέλνει κατὰ τοῦ Κωνσταντίνου *στρατάρχην περιφανέστατον*, ὅπως γράφει ο Θεόδωρος Πρόδρομος (ἔκδ. L. Petit, Monodie de Théodore Prodrome sur Etienne Scylitzès, métropolite de Trébizonde, *Izvestiya* 8 (1902-1903), 1-14, ἰδίως 11.160), ὁ ὁποῖος κατανικᾶ τὸν Κωνσταντίνο καὶ τὸν ἐξορίζει μακριὰ ἀπὸ τὴν ποντιακὴ περιοχή. Τὴν ἵδρυση μονῆς καὶ ἐκκλησίας καὶ τὴν τοποθεσία τῶν οἰκοδομημάτων αὐτῶν παραδίδει μὲ τοπογραφικὴ λεπτομέρεια τὸ χρυσόβουλλο τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Τραπεζούντας Ἀλεξίου Γ' Μεγάλου Κομνηνοῦ (1349-1390) γιὰ τοὺς Βενετοὺς τὸ Μάρτιο τοῦ 1364· βλ. ἔκδοση καὶ σχόλια Zakythinos, *Le chrysobulle*, 34, στ. χρυσόβουλλου 118-119 καὶ σχόλιο 78-79· βλ. ἐπίσης Bryer – Winfield, *Pontos*, 203, 221, 225, 230, 250, ἰδίως 237.

86. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 456· Ζωναρᾶς (*Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum libri XIII-XVIII*, ἔκδ. Th. Büttner-Wobst [CSHB], Bonn 1897), XVIII, 739.8-9: *Γαυρᾶ ἐκείνου Θεοδώρου τοῦ σεβαστοῦ καὶ μάρτυρος*· βλ. ἀκόμα Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 133-134, καθὼς καὶ *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*, 66.

87. Π. Τριανταφυλλίδης, *Φυγάδες*, Ἀθῆναι 1870, Προλεγόμενα, 121-122.

88. Ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος τῆς Μητροπόλεως Τραπεζοῦντος, ποὺ εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν τὸ ἴδιο τὸ χειρόγραφο, εἶναι, ὅπως μαρτυρεῖ ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς (Συμβολαί, 134-135), μόνον ὁ ἀντιγραφεὺς καὶ γραφεὺς τοῦ χειρογράφου.

89. Πρόκειται γιὰ τοὺς Κομνηνοὺς τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ὄχι γιὰ τοὺς Μεγάλους Κομνηνοὺς τῆς Τραπεζούντας ποὺ βασίλευσαν στὴν ποντιακὴ περιοχὴ στὰ χρόνια 1204-1461.

90. Ρητῶς τὸ *Συναξάριο*, ποὺ ἀντέγραψε ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος καὶ ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη μαρτυρία, ἀναφέρει ὅτι ὁ Κωνσταντίνος Γαβρᾶς τὸ 1115, ὅταν καὶ αὐτὸς ἀνέλαβε τὴ διοίκηση τῆς ποντιακῆς περιοχῆς, ἵδρυσε ὄχι μικρὸ ναό, ἀλλὰ μονὴ καὶ ναὸ πρὸς τιμὴν τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ.

τοῦ ἁγίου Βασιλείου, ἐν ᾧ διετηρεῖτο καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνεγείραντος τὸν ναὸν Κομνηνοῦ[91] καὶ ἐπιγραφή[92]. Τοῦτον τὸν ναὸν καταπεπτωκότα ἀνήγειρεν εἷς τῶν ἀστῶν, ὃς δὲν ἐφρόντισεν οὔτε τὴν ἐπιγραφὴν νὰ διασώσῃ».

Χωρὶς ἀμφιβολία, ἀφοῦ εἶχε ἱδρυθεῖ ἐκκλησία καὶ μονὴ στὴν Τραπεζούντα πρὸς τιμὴν τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ (ἤδη περίπου εἴκοσι χρόνια μετὰ τὸ μαρτυρικό του θάνατο τὸ 1098), ἦταν ἑπόμενο νὰ εἶχε καθιερωθεῖ καὶ *Ἀκολουθία* εἰδικὴ γιὰ τὴν ἑορτή του στὶς 2 Ὀκτωβρίου. Ἄρα πρέπει νὰ εἶχε γραφεῖ ἀπὸ τότε *Ἀκολουθία*, μέσα στὴν ὁποία θὰ εἶχε ἐντεθεῖ, προβλεπόμενο ἀπὸ τὸ λειτουργικὸ τυπικό, καὶ σχετικὸ συναξαριακὸ κείμενο μὲ τὴ βιογραφία καὶ τὸ μαρτύριο τοῦ ἑορταζομένου ἁγίου. Ἐντούτοις, ἐπαναλαμβάνουμε, δὲν ἔχει διασωθεῖ, στὸ σύνολο ἢ καὶ ἀποσπασματικά, ὅσο γνωρίζουμε, παρόμοιο κείμενο. Βέβαια ἡ μαρτυρία τοῦ μητροπολίτη Τραπεζοῦντος Ἰωσὴφ Λαζαρόπουλου (1364-1368)[93] ὑπονοεῖ καὶ αὐτὴ ὁπωσδήποτε καὶ λειτουργικὴ τάξη γιὰ τὴν ἑορτὴ τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ, δηλαδὴ *Ἀκολουθία* καὶ συναξαριακὸ τουλάχιστον κείμενο[94]. Ἔτσι πρέπει νὰ φθάσουμε πλέον στὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα γιὰ νὰ συναντήσουμε τὴν *Ἀκολουθία* καὶ τὸ συναξαριακὸ κείμενο γιὰ τὸν ἅγιό μας: Ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος τῆς μητροπόλεως Τραπεζούντας[95] ἀντιγράφει *Ἀκολουθία* καὶ *Συναξάριον* τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ σὲ χειρόγραφο, τὸ ὁποῖο ἦταν, κατὰ μαρτυρία τοῦ Παπα-

---

Καὶ ὁ Σάββας Ἰωαννίδης (*Ἱστορία καὶ στατιστικὴ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ ταύτην χώρας*, Κωνσταντινούπολις 1870, 236) ἀναφέρει ἐκκλησία ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ, θείου Κωνσταντίνου Γαβρᾶ, ὁ ὁποῖος καὶ ἔκτισε τὴν ἐκκλησία.

91. Ἱδρυτὴς τοῦ ναοῦ καὶ τῆς μονῆς ἦταν ὁ Κωνσταντίνος Γαβρᾶς καὶ ὄχι μέλος τῆς οἰκογένειας τῶν Κομνηνῶν. Βλ. προηγούμενη σημ.

92. Δὲ φαίνεται νὰ διασώθηκε ἡ ἐπιγραφὴ αὐτή. Ὅπως γράφει ὁ Π. Τριανταφυλλίδης, *Φυγάδες*, ὅ.π., ἡ ἐπιγραφὴ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀναφερόταν στὴν εἰκόνα τοῦ ἱδρυτῆ καὶ νὰ μὴν εἶναι κτητορικὴ ἐπιγραφὴ τῆς ἐκκλησίας.

93. Γιὰ βιογραφικὰ τοῦ Ἰωσὴφ Λαζαρόπουλου, βλ. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, ἰδίως 250-254· Rosenqvist, *Dossier*, 30-31.

94. Στὸ *Λόγο* τοῦ Ἰ. Λαζαρόπουλου (βλ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Fontes*, 59 καὶ Rosenqvist, *Dossier*, 214.198-203) γράφεται: *Τότε δὴ καὶ αὐτὸς ὁ μάρτυς Θεόδωρος ὁ Γαβρᾶς παρὰ τῶν ἀθέων βαρβάρων τῶν ἐξ Ἰσμαὴλ συσχεθείς, καὶ μέγας αὐτοῖς πρὸς τοὺς μαρτυρικοὺς ἀγῶνας ἀναφανεὶς καὶ αὐτοῖς γενναίως ἀντιταξάμενος καὶ νομίμως ἀθλήσας ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, παρ' αὐτοῦ ἐστεφάνωται, τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ διὰ ποικίλων βασάνων καὶ πολυειδῶν δεξάμενος θάνατον.* Βλ. καὶ Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 456. Παραπέμπουμε στὴ ρητὴ μαρτυρία ποὺ χορηγεῖ τὸ χρυσόβουλλο Ἀλεξίου Γ' Μεγάλου Κομνηνοῦ γιὰ τὴν ἐκκλησία καὶ μονὴ τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ στὴν Τραπεζούντα (βλ. πιὸ πάνω, σημ. 85).

95. Ὁ Ἐπ. Κυριακίδης (*Βιογραφίαι*, 118-119) ἀναφέρει τὸν Ἰωάννη Οἰκονόμο ὡς «συγγραφέα» τῶν λειτουργικῶν κειμένων. Βλ. καὶ Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 176, 733.

δόπουλου-Κεραμέως[96], στὴν κατοχὴ τῆς οἰκογένειας Ἰωάννη Δομνηνοῦ[97]. Ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος στὸ τέλος τῆς ἀντιγραφῆς τῆς *Ἀκολουθίας* γιὰ τὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ σημειώνει *15 Μαρτίου 1765*[98]. Ἀκριβῶς τὰ κείμενα αὐτὰ (*Ἀκολουθία* καὶ *Συναξάριον*) κατὰ τὸν Παπαδόπουλο-Κεραμέα προέρχονται ἀπὸ τὴν περίοδο τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν (1204-1461)[99]. Ἡ ἄποψη αὐτὴ θεωροῦμε ὅτι ἐνισχύεται ἀρκετὰ ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Ι. Λαζαρόπουλου, ποὺ παραθέσαμε εὐθὺς προηγουμένως (σημ. 94).

Ἀτυχῶς ἡ τύχη τοῦ χειρογράφου τοῦ Ἰωάννη Οἰκονόμου τῆς Μητροπόλεως Τραπεζοῦντος δὲ μᾶς εἶναι ἕως σήμερα γνωστή. Οὔτε διασώθηκαν καὶ οἱ πηγές, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἄντλησε καὶ ἀντέγραψε ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος τὸ δικό του κείμενο. Δὲ γνωρίζουμε ἀκόμα κατὰ πόσον ὁ Ἰωάννης Οἰκονόμος ἀντέγραψε πιστὰ τὰ προγενέστερά του ἁγιολογικὰ καὶ λειτουργικὰ κείμενα καὶ κατὰ πόσον προσέθεσε ἢ ὄχι, λιγότερες ἢ περισσότερες λεπτομέρειες ἀπὸ τὰ κείμενα ποὺ εἶχε στὴ διάθεσή του ἢ ἀπὸ τὴ γραπτὴ ἢ προφορικὴ παράδοση γύρω ἀπὸ τὸ λατρευτικὸ κύκλο τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ[100].

Περίπου ἑκατὸν πενήντα χρόνια ἀργότερα, τὸ 1890, ὁ ἀρχιμανδρίτης Ἄνθιμος Γαβρᾶς δημοσιεύει μιὰ νέα, συντομότερη *Ἀκολουθία* γιὰ τὸ Θεόδωρο Γαβρᾶ ὅπως καὶ συναξαριακὸ κείμενο, καὶ αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἴδια πηγή, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ χειρόγραφο τοῦ 1765 τοῦ Ἰωάννη Οἰκονόμου.

---

96. Συμβολαί, 134-135, σημ. 2.

97. Τὸ χειρόγραφο αὐτὸ ἦταν στὴ βιβλιοθήκη τοῦ Φροντιστηρίου Τραπεζούντας (Κυριακίδης, *Βιογραφίαι*, 118). Βιογραφικὰ στοιχεῖα γιὰ τὸν Ἰωάννη Δομνηνό, βλ. Κυριακίδης, *Βιογραφίαι*, 138-139 καὶ Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 602, 603, 734. Μετὰ τὸ 1870 συναντοῦμε μέλη τῆς οἰκογένειας Δομνηνοῦ: τὸ συγγραφέα τοῦ βιβλίου *Γεωγραφία τοῦ Πόντου*, Τραπεζοῦς 1896, Γ. Δομνηνὸ καί, τὰ τελευταῖα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ὁριστικὴ ἀποχώρηση τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τὸ μικρασιατικὸ Πόντο καὶ τὴν Τραπεζούντα, δύο οἰκογένειες, Δομνηνοῦ Ἰωάννη καὶ Δομνηνοῦ Βασιλείου, στὴ δύναμη τῆς ἐνορίας Ὑπαπαντῆς τῆς πόλεως Τραπεζούντας· Ἀχ. Λαμτζίδης (ἐπιμ. Ὀδ. Λαμψίδης), *Συμβολὴ στὴ δημογραφία τῶν Ἑλλήνων τῆς ἐνορίας Ὑπαπαντῆς τῆς Τραπεζούντας (1920-1923)* [Κέντρον Μικρασιατικῶν Σπουδῶν], Ἀθήνα 1997, 199-200, 209). Βλ. καὶ *Εγκυκλοπ. του Ποντιακού Ελληνισμού*, λῆμμα *Δομνηνοί (Χατζη Ιωάννης* καὶ *Γεράσιμος)*.

98. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Συμβολαί, 134.

99. Βλ. πιὸ πάνω, σημ. 89.

100. Σημαντικὴ θὰ ἦταν καὶ ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιατί τότε, τὸ 1765, ἀντιγράφεται ἁγιολογικὸ κείμενο πρὸς τιμὴν Θεόδωρου Γαβρᾶ. Ὑπῆρξε ἄραγε καὶ γιὰ τὴ μονὴ αὐτὴ ἀνανεωτικὴ κίνηση ὅπως στὴν περίπτωση τῆς μονῆς τῆς Παναγίας Σουμελᾶ; (Στὰ χρόνια αὐτὰ περίπου συγγράφονται καὶ δημοσιεύονται τὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἱστορία καὶ στοὺς ἱδρυτὲς τῆς μονῆς Σουμελᾶ ἀπὸ τοὺς Παρθένιο Μεταξόπουλο καὶ Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη. Χρύσανθος, Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, 734· Λαμψίδης, Συμβολὴ καὶ Ἡ διασκευή. Βλ. πιὸ πάνω, σημ. 8.

Μέχρι σήμερα, ἐπαναλαμβάνουμε, δὲ διαθέτουμε τὸ χειρόγραφο τοῦ Ἰωάννη Οἰκονόμου γιὰ νὰ διαπιστώσουμε τὴ «λαθροχειρία» τοῦ Ἄνθιμου Γαβρᾶ κατὰ τὴ σύνταξη τῆς νέας συντομότερης *Ἀκολουθίας*[101]. Εὐτυχῶς τὸ ἀπόγραφο τοῦ *Συναξαρίου* ποὺ διέσωσε ὁ Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς καταδεικνύει τὶς μεταβολὲς καὶ τὶς παραποιήσεις ποὺ ἔχει ἐπιφέρει ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς στὸ κείμενο αὐτό, ὅταν δημοσίευσε τὸ συναξαριακὸ κείμενο τῆς δικῆς του νέας *Ἀκολουθίας*.

Σὲ ἄλλο δημοσίευμά μας γιὰ τὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ[102] παρουσιάζουμε ἀντικρυστὰ καὶ τὰ δύο κείμενα, τὸ ἀπόγραφο τοῦ Παπαδοπούλου-Κεραμέως καὶ τὸ συναξαριακὸ κείμενο ποὺ ἐτύπωσε ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς. Ἐδῶ παρουσιάζουμε μόνο μερικά, τὰ κυριότερα, σημεῖα τῆς «λαθροχειρίας» τοῦ Ἄνθιμου Γαβρᾶ:

1. Γράφει ὡς γενέτειρα πόλη τὴν κωμόπολη Ἄτρα τῆς Χαλδίας[103].

2. Ἀναφέρει Ἐμμανουὴλ Κομνηνὸ βασιλέα τοῦ Βυζαντίου. Ἐπὶ τῆς βασιλείας του, γράφει ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς, ὁ Ἀμηρᾶς ἀπὸ τὴ Μελιτηνὴ Ἀχμὲτ Μελὶκ τὸ 1164, μὲ σύμμμαχο τὸν ἀποστάτη Ἀνδρόνικο Κομνηνό, κατέλαβε καὶ λεηλάτησε τὶς περιοχὲς Σεβάστειας, Καισάρειας, Κολωνίας καὶ Νικοπόλεως. Τότε, σὲ μιὰ σύγκρουση μπροστὰ στὴν πόλη τῆς Νεοκαισάρειας, ὁ Θεόδωρος Γαβρᾶς, στρατηγὸς Χαλδίας, Τραπεζούντας καὶ Κολωνίας, ἡττᾶται καὶ συλλαμβάνεται (κατὰ τὸ κείμενο ἀπὸ *Τὰ ἄνθη τοῦ Παραδείσου*).

3. Κατὰ τοὺς κανόνες τῆς συνθέσεως μαρτυρίου ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς προσθέτει στὸ συναξαριακό του κείμενο τὴν ὁμολογία πίστεως τοῦ ἁγίου καὶ τὴ διακήρυξη τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας. Κατὰ τοὺς ἴδιους αὐτοὺς κανόνες σὲ προσθήκη παραθέτει ἀκόμα ἐκεῖ τὴν προσευχὴ τοῦ ἁγίου πρὶν ἀπὸ τὸ μαρτυρικό του τέλος καὶ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς ὅλης μαρτυρικῆς πορείας ἀπὸ τὸν ἅγιο.

4. Γράφει ὅτι ὁ μαρτυρικὸς θάνατος συνέβη τὴ 2α Ὀκτωβρίου τοῦ 1164.

5. Γράφει ὅτι τὸν Ἀμηρᾶ ἐφόνευσε ὁ Κωνσταντῖνος Γαβρᾶς, ὁ ἀνεψιὸς τοῦ ἁγίου, σὲ μάχη πέρα ἀπὸ τὴν Οἰνόη.

Οἱ πιὸ πάνω προσθῆκες φανερώνουν τὴν ἔκταση τῆς «λαθροχειρίας» τοῦ Ἄνθιμου Γαβρᾶ στὸν *Βίο* καὶ στὸ Μαρτύριο τοῦ Θεόδωρου Γαβρᾶ.

Ἐνισχυτικὸ τῆς λαθροχειρίας αὐτῆς εἶναι καὶ ἕνα πολύστιχο κατασκεύασμα «Τὸ ᾆσμα τοῦ Γαβρᾶ», ἐγκωμιαστικὸ τῆς πολεμικῆς ἀνδρείας τοῦ στρατηγοῦ

---

101. Ὑπενθυμίζουμε ὅσα ἐπικριτικὰ καὶ πολὺ αὐστηρὰ γιὰ τὴ νέα συντομότερη *Ἀκολουθία* ποὺ συνέθεσε καὶ δημοσίευσε τὸ 1890 ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς διατύπωσε ὁ Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς (βλ. πιὸ πάνω, 80-81), χωρὶς δυστυχῶς νὰ ἀναγράψει ἐνδείξεις ἢ μαρτυρίες ἀπὸ τὸ ἀρχαιότερο κείμενο τοῦ Ἰ. Οἰκονόμου.

102. Ἅγιος Θεόδωρος Γαβρᾶς, ὅ.π., 233-241· βλ. καὶ πιὸ πάνω, σημ. 65.

103. Ἡ «λαθροχειρία» γιὰ τὴ γενέτειρα πόλη τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ Ἄτρα, στὴν ὁποία ὤθησε τὸν Ἄνθιμο Γαβρᾶ ὁ ὑπερβολικός του ζῆλος γιὰ τὴ δική του γενέτειρα, φαίνεται στὴν *Ἀκολουθία* (53 -δύο φορές-, 54, 60, 70) καὶ στὸ συναξαριακὸ κείμενο (63).

Γαβρᾶ, ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1958 στὴν *Ποντιακὴ Ἑστία*. Τὸ στιχούργημα αὐτό, μὲ τίτλο *ᾆσμα παλαιὸν ἀφιερωμένον εἰς τὸν στρατηγὸν Γαβρᾶν,* δὲν ἀναφερόταν στὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ, ἀλλά, ὅπως εἴχαμε ἐκθέσει ἀναλυτικά[104], στὸν Κωνσταντίνο Γαβρᾶ[105]. Ἀποτελεῖται ἀπὸ 127 στίχους. Ὅπως ἀποδείχτηκε, οἱ στίχοι 30 ἕως 127 –δεκαπεντασύλλαβοι– ἔχουν παραληφθεῖ ἢ αὐτολεξεὶ ἢ μὲ ὁρισμένες προσθαφαιρέσεις ἀπὸ τὴ *Χρονικὴ Σύνοψη* τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ καὶ ἀπὸ τὸ *Ἀκριτικὸ* ἔπος κατὰ τὴν παραλλαγὴ Τραπεζούντας[106]. Μόνο γιὰ τοὺς πρώτους περίπου 30 στίχους, ποὺ κάπως ἀκολουθοῦν μετρικῶς τὸ 12σύλλαβο βυζαντινὸ στίχο, δὲν προχώρησε ἡ ἔρευνα, γιὰ νὰ ἀνευρεθεῖ ὁ συγγραφέας τους, γιατί, ὅπως καὶ οἱ ἑπόμενοι στίχοι, εἶναι καὶ αὐτοὶ κατὰ πᾶσαν πιθανότητα δάνεια ἀπὸ προγενέστερο στιχούργημα.

Τὸ στιχουργικὸ αὐτὸ κατασκεύασμα κατέγραψε ὁ Ἄνθιμος Γαβρᾶς στὰ Ἱεροσόλυμα στὶς 15 Μαρτίου τοῦ 1904 καὶ ὁ μόνιμος κάτοικος τοῦ Μπουένος Ἄιρες Ἀντώνιος Γαβρᾶς τὸ ἀπέστειλε τὸ 1958 γιὰ δημοσίευση στὸ περιοδικὸ *Ποντιακὴ Ἑστία* στὴ Θεσσαλονίκη. Τὸ κατασκεύασμα αὐτὸ στιχουργήθηκε μετὰ τὸ 1887 (ἔτος κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ Σάββας Ἰωαννίδης δημοσίευσε τὴν παραλλαγὴ Τραπεζούντας τοῦ Ἀκριτικοῦ ἔπους[107]) καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ 1892, ὅταν οἱ στίχοι αὐτοὶ περιῆλθαν στὴν κυριότητα τοῦ Ἄνθιμου Γαβρᾶ, πού, ὅπως εἴπαμε, τὸ κατέγραψε καὶ τὸ συμπλήρωσε μὲ 16 δικές του παρατηρήσεις. Σκοπὸς τοῦ στιχουργήματος ἦταν νὰ παρουσιασθεῖ στὸν ἀναγνώστη καὶ στὸν ἀκροατὴ *ἡ τραγωδία τῇ Γαβρᾶ*, ποὺ ἀναφέρεται στὴν παροιμιακὴ φράση στὴν περιοχὴ Χαλδίας τοῦ Πόντου «θὰ φτᾶς ἀτο καὶ τῇ Γαβρᾶ τὴν τραγωδία πὰ θὰ λές».

Ἀκριβῶς τὴν πολεμικὴ αὐτὴ δράση τοῦ Γαβρᾶ καὶ εἰδικότερα τὴν *τραγωδία τῇ Γαβρᾶ* (τὸ τραγούδι τοῦ Γαβρᾶ) θέλησε νὰ περικλείσει στοὺς 127 στίχους ὁ συνθέτης του. Ἐντούτοις δὲ δημοσιεύθηκαν οἱ στίχοι αὐτοὶ ἀπὸ τὸν Ἄνθιμο Γαβρᾶ στὴ νέα ἔκδοση τοῦ 1911. Μόνο τὸ 1958, ὅπως εἴπαμε πιὸ πάνω, δημοσιεύθηκαν στὴν *Ποντιακὴ Ἑστία* καὶ τὸν ἴδιο σχεδὸν χρόνο ἀποδείχτηκε τὸ πλαστὸ τοῦ στιχουργήματος. Σημειώνουμε μόνο ὅτι καὶ στὸ στιχούργημα αὐτὸ γίνεται ἔντονη ἡ μνεία τῆς πόλεως Ἄτρας τῆς Χαλδίας ὡς γενέτειρας τοῦ ἐγκωμιαζόμενου στρατηγοῦ Γαβρᾶ.

---

104. Λαμψίδης, Ἡ Χρονικὴ Σύνοψις.

105. Σ' αὐτὸν ἄλλωστε ἀναφέρονται καὶ οἱ διασωθέντες στίχοι τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ ἀρχὴ τὸν ἀναφέρει ὀνομαστί: *Τραβῴδ', Γαβρᾶ, τραβῴδ', Γαβρᾶ καὶ Γαβροκωνσταντῖνε*. Λαμψίδης, Ἡ Χρονικὴ Σύνοψις, 207-209.

106. Λαμψίδης, Ἡ Χρονικὴ Σύνοψις, 212-219 καὶ ὁ ἴδιος, Τὸ Ἀκριτικὸν ἔπος, 33-38.

107. Σ. Ἰωαννίδης, *Ἔπος μεσαιωνικὸν ἐκ τοῦ χειρογράφου Τραπεζοῦντος. Ὁ Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας ὁ Καππαδόκης*, Κωνσταντινούπολις 1887. Βλ. ἐπίσης H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 66.

Ἡ λαθροχειρία λοιπὸν τοῦ ἀρχιμανδρίτη Ἄνθιμου Γαβρᾶ ἀποτέλεσε μία νέα διαστρωμάτωση στὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ, διαστρωμάτωση ποὺ συνέβη πρὶν ἀπὸ τὸ 1892 καὶ ποὺ εἶναι σχεδὸν σύγχρονή μας. Ἔτσι ἡ ἔρευνα γιὰ τὸν ἅγιο Θεόδωρο Γαβρᾶ καὶ γιὰ τὰ ἁγιολογικά του κείμενα προσδοκᾶ τὴν ἀνεύρεση παλαιότερων ἁγιολογικῶν κειμένων γιὰ τὸν ἅγιο, ὥστε νὰ ἀποφανθεῖ, μὲ βάση μαρτυρίες παλαιότερες τοῦ 18ου αἰώνα, γιὰ τὴν ἱστορικότητα τοῦ *Βίου* καὶ τοῦ Μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ.

Συμπέρασμα: Ὅσα ἔχουν λεχθεῖ μὲ θέμα τὴν ἱστορικότητα ἑνὸς ἁγίου –στὴν ἀφήγηση τοῦ *Βίου* τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελᾶ, κατὰ ὁμολογία τοῦ συγγραφέα της, ἦταν δική του ἐπινόηση καὶ τὰ ὀνόματα καὶ ἡ βιογραφία καὶ τὰ ἐπεισόδια[108] –ὅπως καὶ τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων μὲ τὶς διαδοχικὲς διαστρωματώσεις– στὸν *Βίο* ἁγίου Εὐγενίου μὲ τὴν προσθήκη τοῦ ἐπεισοδίου γιὰ τὸ ξόανο τοῦ Μίθρα καὶ στὸν *Βίο* ἁγίου Θεόδωρου Γαβρᾶ μὲ τὶς προσθῆκες τοῦ συγχρόνου μας Ἄνθιμου Γαβρᾶ– ἀποτελοῦν μικρὸ ἀσφαλῶς τμῆμα τῆς ἔρευνας γιὰ τοὺς ἁγίους καὶ γιὰ τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα. Ἔτσι κάθε φορὰ ποὺ ὁ ἐρευνητὴς θὰ ἀπασχολεῖται μὲ τὸ βίο, τὴν πολιτεία, τὸ μαρτύριο ἑνὸς ἁγίου, θὰ πρέπει ταυτόχρονα ἡ ἔρευνά του νὰ δίνει καὶ ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικότητας.

Προσπάθησα νὰ μιλήσω γιὰ τὴν ἱστορικότητα, μερικότερο θέμα τῶν ἐργασιῶν μας. Ἀνακοίνωσα μιὰ προσωπικὴ συναγωγὴ συμπερασμάτων ἀπὸ τὴν ἔρευνα ποὺ ἔχω ἐν μέρει δημοσιεύσει γιὰ τοὺς κυριότερους ἁγίους τῆς ποντιακῆς περιοχῆς.

---

108. Lampsidis, Die von Akakios Sabbaites erdichtete Biographie, 127-129.

ELEONORA KOUNTOURA-GALAKE

THE CULT OF THE SAINTS NICHOLAS OF LYCIA AND THE BIRTH OF BYZANTINE MARITIME TRADITION

Lycia was a region with an ancient maritime tradition, like the other southern Asia Minor coasts of Caria, Pamphylia and Cilicia; ever since antiquity, its inhabitants were known for their excellent maritime skills and their engagement in piracy. It is not by chance that the ships of the Byzantine fleet, both commercial and military, were manned from these parts, as Prokopios informs us[1]. Describing the southern coast of Asia Minor, Strabo depicts the coasts of Lycia as "rough and arduous, although possessing exceedingly good harbours and inhabited by sensible people"[2]. On the other hand, its rich forests, full of coniferous cypresses, used mainly for ship building, constituted a primary source of wealth for its inhabitants[3]. The maritime tradition of its people and the availability of shipbuilding timber and good harbours define the character of the region of Lycia. These factors were decisive for the development of the region, especially from the later part of the seventh century onwards, when the theme of the Kibyrrhaeotae, of which Lycia was a part, was created. It is no wonder that St. Nicholas, the patron saint of sailors, would originate from the purely maritime region of Lycia, whose inhabitants, in contrast with those of other neighboring maritime regions, were well known for their prudence (*σωφρόνως ζῶντες*), as Strabo mentions[4]. The cult of St. Nicholas, chiefly as patron saint of

---

1. Prokopios, *De Bellis* (*Procopii Caesariensis Opera Omnia*, I, *De Bellis*, ed. J. Haury – G.Wirth, Leipzig 1962), III.11.14: *Ναῦται... Αἰγύπτιοί τε καὶ Ἴωνες οἱ πλεῖστοι καὶ Κίλικες*. Cf. Hélène Antoniadis-Bibicou, *Études d'histoire maritime de Byzance à propos du "Thème des Caravisiens"*, Paris 1966, 29-30. Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles* [Bibliothèque byzantine. Études 5], Paris 1966, 23.

2. Strabo, 14.3.2 (Loeb).

3. A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937, 101. Cl. Foss, The Lycian Coast in the Byzantine Age, *DOP* 48 (1994), 1 (= Idem, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, Aldershot 1996, II).

4. Strabo, 14.3.2: *Λύκιοι δ' οὕτω πολιτικῶς καὶ σωφρόνως ζῶντες διετέλεσαν, ὥστε ἐκείνων διὰ τὰς εὐτυχίας θαλαττοκρατησάντων μέχρι τῆς Ἰταλίας, ὅμως ὑπ' οὐδενὸς ἐξήρθησαν αἰσχροῦ κέρδους*.

sailors, is widespread throughout the Christian world from mediaeval times[5] to the present day.

I. St. Nicholas of Myra and St. Nicholas of Sion

It is difficult to trace the figure of St. Nicholas historically. He appears to be a "synthesis" of two separate saints by the same name[6], that of the bishop of Myra and the saint of Sion, who is connected with the foundation of the St. Sion monastery, near Myra. The first St. Nicholas, who seems to be relegated to the realm of tradition, was born in Patara of Lycia and was active in the fourth century. According to a later tradition he participated in the first Ecumenical Council of Nicaea, defending Orthodoxy passionately; he is reported to have punched the heretic Arius. However, the only evidence of this period with reference to Lycia mentions a bishop of Patara, named Eudemos[7]. The Acts of the first Ecumenical Council of Nicaea (324), although they do not survive with the exception of a few canons, bear a subsequent addition dating from the sixth century which refers to Nicholas, bishop of Myra[8].

On the other hand, Cilicia, also having a naval tradition, is known mainly as a pirate base and a centre for slave trade: Strabo, 14.3.2; 14.5.2; see Jones, *Cities*, 104-105. In the *Encomium* on St. Nicholas (BHG 1362), ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen.* I.: *Die Texte*, Leipzig-Berlin 1913, 422 (henceforth Anrich, *Nikolaos* I) –wrongly attributed to Andrew of Crete, according to Nancy P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Torino 1983, 26– Lycia is described as being "prudent" through St. Nicholas, who is called "the image of sensibility": *αὐτὸς δὲ ὅλον σαυτὸν σωφροσύνης εἰκόνισμα ... τῇ ἐπαρχίᾳ Λυκίων ... ἐχρημάτισας.* The references to texts concerning saints Nicholas are in the edition of G. Anrich, *Nikolaos* I. The subsequent quotations to the *Life* of St. Nicholas of Sion (BHG 1347) will be given by number of chapters, as the same chapter numbering is adopted in all the three editions: Anrich, *Nikolaos* I, §1-80; Nancy Patterson Ševčenko – I. Ševčenko, *The Life of St. Nicholas of Sion*, Brookline, Mass., Hellenic College Press 1984 (henceforth Ševčenko, *Life*) and the latest one by H. Blum, *Die Vita Nicolai Sionitae: griechischer Text*, Bonn 1997 (henceforth Blum).

5. The excerpt from the compiled *Life*, the so-called *Vita compilata* (BHG 1348c), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 211 and 269, –written around 860-975–, is characteristic: ... *περιβόητος καὶ ... ἐξάκουστος, οὗπερ τὸ μέγα καὶ πολυθρύλλητον ... ὄνομα ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης κηρυττόμενον μεγαλύνεται καὶ δοξάζεται.* See the comments by G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, II.: *Prolegomena, Untersuchungen, Indices*, Leipzig-Berlin 1917, 302 (henceforth Anrich, *Nikolaos* II) and Ševčenko, *Life*, 11.

6. Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 18. Cf. Vera von Falkenhausen, Bishops, in: G. Cavallo (ed.), *The Byzantines*, Chicago-London 1997, 184-185.

7. Mansi, 2, 695C.

8. Anrich, *Nikolaos* II, 301. E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée, *Byz* 14 (1939), 60. See also Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 18 note 3. In an exceedingly obscure passage in

The first known hagiographical text written in his honor is considered to be the *Praxis de stratelates* dating between 450-580; this text has been used as model by the later texts about St. Nicholas[9]. In the *Praxis de stratelates*, the saint is presented for the first time in the capacity of "savior", since on two occasions he saved the three stratelates from certain death[10]. The texts dedicated to St. Nicholas of Myra are also based on the *Life* of St. Nicholas of Sion, despite the fact that they do not directly mention him. Although these texts praise St. Nicholas bishop of Myra, they attribute to him properties of St. Nicholas of Sion, as recorded in his *Life*[11]. Consequently, the particularly rich literary tradition

---

the *Life* of St. Nicholas of Sion (§76) there is a reference to the first St. Nicholas the "προπάτωρ", as he is called, and to his participation in a council: ... *τοῦ προπάτορος ἡμῶν τοῦ ἁγίου Νικολάου, κατῆλθεν ἐν Μύροις τῇ μητροπόλει εἰς τὴν σύνοδον ὁ τοῦ θεοῦ δοῦλος Νικόλαος. Καὶ εὐξάμενος, καὶ ἀπολαύσας τῶν ἁγίων καὶ [τῶν] τιμίων πατέρων καὶ συλλειτουργῶν τῆς ἐν Χριστῷ ἁγίας συνόδου, καὶ ἀσπασάμενος πάντας καὶ τὴν εἰρήνην πᾶσιν ἀποδεδωκώς, ἀνῆλθεν εἰς τὸ εὐαγὲς αὐτοῦ μοναστήριον καὶ συνελήφθη ἐν ἀρρωστίᾳ.* It is evident both from the tenor and the content of the text that the author is simply transmitting an old tradition, which he does not know. For the interest showed by the Iconodule hagiographers in St. Nicholas, see I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, in: *Iconoclasm*, 119; See also the version of the *Life* of St. Nicholas composed by Symeon Metaphrastes (BHG 1349), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 251.

9. Anrich, *Nikolaos* II, 368, 375-376.

10. *Praxis de stratelates* (BHG 1349z), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 70-71, 74-75.

11. On the first stages of his life, see the *Life* of St. Nicholas of Sion, §2, but see also the relative references in other texts: in the *Life* of St. Nicholas by Michael (BHG 1348), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 114-115 –writtten around the 9th century: Anrich, *Nikolaos* II, 263-264; in the *Encomium* by Methodius (BHG 1352z), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 156; in the *Vita compilata*, 217-218; in the *Life* by Symeon Metaphrastes, 236; in the short version of the *Life* (BHG 1349u), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 277-278; in the *Life*, the so-called *Vita Lycio-Alexandrina* (BHG 1349a), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 301-302 –dated possibly to the 16th century: Anrich, *Nikolaos* II, 326; in the *Encomium* by Neophytos (BHG 1364), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 393 –text of the 12th century. On the miracle with the falling of the tree, see the *Life* of St. Nicholas of Sion, §12-19 and the other texts: *Vita Lycio-Alexandrina*, 304-305; *Praxis de arbore* (BHG 1352d), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 333; the *Encomium* by Neophytos, 396. On the healing of the possessed, see *Life* of St. Nicholas of Sion, §26, §61-66, §70-71, §73-74; *Vita compilata*, 229-231; *Vita Lycio-Alexandrina*, 302-303; *Life* of St. Nicholas, the so-called *Περίοδοι Νικολάου* (BHG 1349c), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 325. The offer of sustenance: *Life* of St. Nicholas of Sion, §37, §55-57; *Life* of St. Nicholas by Michael, 117-118, 128-129; *Vita compilata*, 221; *Life* by Symeon Metaphrastes, 238-239. The cleansing of the area from the ancient demons: *Life* of St. Nicholas of Sion, §15-20; *Life* of St. Nicholas by Michael, 127-128; *Vita compilata*, 227-228; *Life* by Symeon Metaphrastes, 249-250; *Vita Lycio-Alexandrina*, 309-311; *Encomium* by Neophytos, 403. Aid to the sailors: *Life* of St. Nicholas of Sion, §28-31; *Life* of St. Nicholas by Michael, 131; *Life* by Symeon Metaphrastes, 243; *Vita Lycio-Alexandrina*, 303; *Encomium* by Neophytos, 401. Aid during the famine: *Life* of St. Nicholas of Sion, §52; *Life* of St. Nicholas by Michael, 132; *Encomium* by Methodius, 160-161.

related to St. Nicholas, constitutes a medley of the elements of worship of both saints. The merging of the two saints is clear in the prefaces of a number of variations of the *Life* of St. Nicholas, which speak of puzzling and difficult to understand information regarding the life of St. Nicholas[12].

St. Nicholas of Sion was born in Lycia *ἐν χώρᾳ Τραγλασσῶν, ἐν χωρίῳ Φαρρῶα*[13] around the middle of the sixth century. It is worth noting that the anonymous author of the *Life* attempts to connect Nicholas of Sion with the monastery of St. Sion in Lycia, a fact that he personally considers to be a divine sign and that he stresses mentioning it twice in the same sentence: *Καὶ τοῦ τοιούτου σφραγίσματος γεναμένου, ηὐδόκησεν ὁ δεσπότης τῶν ὅλων κυοφορεῖσθαι ἐν τῷ τῆς σφραγίσεως τῆς ἐνδόξου ἁγίας Σιὼν παρακειμένῳ ἀγρῷ παιδίον εὐπρεπές, ...*[14]. His father was called Epiphanius and his mother Nonna and he is said to have died on the 10th December 564, that is to say, during the reign of Justinian (527-565)[15]. The information provided in the *Life* of Nicholas of Sion

---

The great number of depictions of St. Nicholas in frescoes and portable icons do not make a distinction between the two saints; see Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 18-19.

12. *Life* of St. Nicholas of Sion, §3; *Life* of St. Nicholas by Michael, 114: ... *τὴν περὶ τοῦ μεγάλου τούτου ἀρχιερέως ἐξήγησιν σαφεστέραν ἐκθέσθαι καὶ τὰ ἄλλοις βαθέως ἄγαν καὶ ἰσχνῶς πονηθέντα εὐσύνοπτα τοῖς ἀγνοοῦσι προθεῖναι, ... ἄχρι γὰρ τοῦ παρόντος ἡ πολιτεία τοῦ ... ποιμένος τοῖς πολλοῖς ἄγνωστος πέφυκεν*; Methodius ad Theodorum (BHG 1352y), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 140: *Ἐπειδὴ ἡ τῶν καθ' ἡμᾶς λόγων πλοκὴ τῇ ἀσαφείᾳ τῆς πτωχονοίας τὸ γρῖφόν σοι ἐντυγχάνοντι ἐπέχειν νομίζεται.*

The author of each hagiographical text on St. Nicholas attempts to elucidate the mystery surrounding the saint's origin, without any success. Indeed, the patriarch Methodius, a well known hagiographer, in his two *Encomia* on St. Nicholas (Methodius ad Theodorum, 140 and *Encomium*, 153-154), attempts to recount his life and admits his utter ignorance; see A. Kazhdan in coll. with L.F. Sherry and Christina Angelidi, *A History of Byzantine Literature (650-850)* [IBR/NHRF, Research Series 2], Athens, 1999, 378-379. The author of the *Life* of St. Nicholas of Sion (§1) begins his text attempting to summarize the scriptures: *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ηὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὰς γραφάς.*

All this puzzling information pinpointed by mediaeval authors may reflect the merging of the two saints with the same name, which probably took place arround the middle of the seventh century.

13. *Life* of St. Nicholas of Sion, §2. See the comments by Blum, 93.

14. *Life* of St. Nicholas of Sion, §1.

15. The *Life* of St. Nicholas of Sion, §80 states the exact date of his death. The manuscript evidence provides varying information regarding the date of Nicholas' death, while the old Slav translation of the *Life*, written in the ninth century, states that Nicholas died during the reign of Constantine. Regarding his descent, the same text states that St. Nicholas was a peasant's son. See Anrich, *Nikolaos* II, 215, 381. Blum, 93.

is overall obscure and the recounting of events is full of *hystera-protera*, while in many instances the anonymous author leaves the episodes he is recounting unfinished[16]. According to some scholars, the *Life* was written a short while after the saint's death, perhaps by one of his disciples, or by someone who knew the saint, because in many instances the first person plural is employed[17]. Nevertheless, the use of the plural may imply the anonymous author's intention to identify and associate with the saint. However, from the text of the *Life* of St. Nicholas of Sion, and from what we deduce from further research[18], it seems that the text could have been written later, that is after the mid seventh century. What can be stated with certainty is that the author of the *Life* is certainly familiar with the region of Lycia, since he portrays vividly the devotional ritual of the area, offering at the same time valuable information about the topography of Lycia[19].

Describing the saint's miracles, the anonymous author defines his saintly attributes, among which the saint's intercession for safe navigation by sailors and the cleansing of the area of Lycia from the ancient demons hold a prominent position. It is worth noting that when the anonymous author recounts the saint's first miracle, which is of a maritime nature, he says that, St. Nicholas of Sion wishing to go to Jerusalem visited the shrine of the holy and glorious Nicholas[20], *ὅπου θελήματι θεοῦ* a boatsman appeared offering to convey him to Jerusalem, in the same manner that St. Nicholas had thought of. The author seems to attempt to combine the two saints, showing that his hero, the newer Nicholas of Sion, takes the place of the old Nicholas. The merging of the two saints is quite obvious in an old Slavonic text, which mentions that the saint is

16. *Die Schrift ist sehr lose aufgebaut*: Anrich, *Nikolaos* II, 209.

17. *Life* of St. Nicholas of Sion, §9, §11, §28, §32. Cf. Anrich, *Nikolaos* II, 217, 221-228. Blum, 7-8. As regards the alternations of persons (first-third) in the narrative of the hagiographical texts, see M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [WBSt 22], Vienna 1999, 158ff, 176ff.

18. See further down, 100-102.

19. Researched basically by L. Robert, Villes et monnaies de Lycie, *Hellenica* 10 (1955), 188-222. Cl. Foss, Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Zion, *GOTR* 36 (1991), 303-339 (= Idem, *Cities, Fortresses and Villages* ..., III). G. Fowden, Religious Developments in Late Roman Lycia: Topographical Preliminaries, *Μελετήματα* 10, Athens 1990, 343-372. Blum, *passim*.

20. Cf. Urs Peschlow, Die Architektur der Nikolaos Kirche in Myra, in: J. Borchhardt (ed.), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit* [Istanbuler Forschungen 30], Berlin 1975 (henceforth *Myra*), 303, 342-346, 352.

represented by two persons by the same name[21], thus providing a valuable insight to our study.

II. The ancient cult of the sailors in Lycia

I would suggest that this dual form of St. Nicholas, protector of Myra, has its origin in non-Christian models. In any case, adaptations of ancient pagan devotional practices to Christian worship[22] have also been detected in other regions of Asia Minor[23] and something similar is true about Lycia. The properties attributed to St. Nicholas are many. The hagiographical texts refer to the saint's *εὐπροστάτευτον*[24] or of the saint's *πολυειδὲς τῶν ἀρετῶν*[25] and describe him as *σωτῆρα* and *καθολικὸν προασπιστήν*[26]: god of light, protector of the forest, of the waters and of sailors, protector of unmarried women, of soldiers in war, of strangers, of the sick, escort of souls. These attributes unfold

21. German translation by Anrich, *Nikolaos* I, 381. The slavonic text erroneously mentions the emperor Leo III (717-741) as Leontios and the patriarch Anastasius as Athanasios; according to this text the patriarch ...Athanasius observed that St. Nicholas was depicted as an archbishop together with Christ and the Virgin Mary, he began shaking and censured the artist for not having considered that he had depicted a peasant with the appearance of an archbishop: *Dies ist eines Bauern Sohn, der Sohn des Theophanes und der Nonna*, an obvious reference to St. Nicholas of Sion and to the names of his parents. See Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 20, note 14.

22. E. Kirsten, Artemis von Ephesos und Eleuthera von Myra, mit Seitenblick auf St. Nikolaus und auf Kommagene, in: S. Sahin - E. Schwertheim - J. Wagner (eds), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Fr. Karl Dörner zum 65. Geburtstag*, II., Leiden 1978, 465. Pagan practices in daily life (feasts, sorcery, astrology, clothing of students of law) survive to the 7th century. The case described in the *Chronography* of Theophanes (*Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 390.26-391.2 and in the *Short History* of the Patriarch Nikephoros (*Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History*, ed. C. Mango [CFHB 13], Washington, D.C. 1990), 53.1-10 is very characteristic. According to these sources in 716, the inhabitants of Pergamum, –a city with a rich ancient tradition–, as part of their preparation to fight the Arabs, sacrificed a young pregnant woman and boiled the embryo in a pot, in which they dipped their swords. See W. Brandes, Apokalyptisches in Pergamon, *BsI* 48 (1987), 1-11.

23. C. Mango (St. Michael and Attis, *ΔΧΑΕ* 12 [1986], 39-62) supported the link between the ancient Attis cult with that of the archangel Michael in Germia, while W. Brockhoff (*Studien zur Geschichte der Stadt Ephesos*, Jena 1905, 11-35) that of the goddess Artemis of Ephesus with St. John. In general, as regards the Artemis cult in cities of Asia Minor, see Anrich, *Nikolaos* II, 508 note 1. Also see Fr. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529 A.D.*, I, Leiden 1993, 64-66; II, 130-133.

24. *Life* of St. Nicholas by Michael, 128: *τί δ' ἂν εἴποιμεν περὶ τὸ προνοητικὸν αὐτοῦ καὶ εὐπροστάτευτον ἐν τοῖς θλιβομένοις καὶ ἐνδεέσιν.*

25. *Encomium* on St. Nicholas, 420.

26. *Life* of St. Nicholas by Michael, 129, 137.

one after the other in the various miracles and they build his hagiological portrait. These elements bring to mind the ancient two-natured deity, the Dioscuri, that commonly appear as saviours having impressively common attributes[27] with St. Nicholas. Thus, it is not improbable that the merging of the two saints with the same name may echo the cult of the Dioscuri. St. Nicholas may have replaced the local ancient worship of the Dioscuri, who were the main protectors of sailors in antiquity[28]. The worship of the Dioscuri in the region of Myra is testified in surviving inscriptions[29] and in the variations of the *Praxis de stratelates*, in which a certain square by the name of Dioscuri is mentioned, probably designating the centre of the city[30].

The connection of St. Nicholas with the abolition of the ancient devotional practices of the inhabitants, mostly sailors, of Myra seems to be confirmed in one of his first miracles: it concerns the eviction of the unclean spirit from the blessed wood (§15-19)[31], a term that obviously refers to the cypress tree used for ship-building, if one is to judge its significance for the economy of the region. The reference fits well to the widespread worship of the ancient deity Artemis Eleuthera[32], who, together with the Dioscuri, were the deities worshipped *par*

27. They suddenly appear in times of need and they protect soldiers in times of war, unmarried women, sailors, the sick, they are connected with the light and that is why in many cases they were worshipped together with Apollo: E. Bethe, *Dioskuren*, *RE*, V.1, 1087-1123, especially 1094-1097. M. Nilsson, *Die Geschichte der griechishen Religion*, I., München 1976[3], 380-385. Another attribute recorded in the hagiographical texts related to St. Nicholas of Myra, which shows common elements with the corresponding attribute of the Dioscuri is the protection of unmarried women: *Life* of St. Nicholas by Michael, 118-119; *Encomium* by Methodius, 157; *Vita compilata*, 221; *Life* by Symeon Metaphrastes, 239; *Encomium* by Neophytos, 395. Regarding the cult of the Dioscuri in Byzantium-Constantinople, see G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 338-344.

28. Anrich, *Nikolaos* II, 504-505. Cf. Trombley, *Hellenic Religion*, I, 166-167, 184.

The saints Cosmas and Damianos, the Anargyroi, have been associated with the Dioscuri: see L. Deubner, *Kosmas und Damianos. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907, 38-83, but this view is not widely accepted.

29. L. Robert, Un dieu anatolien: Kakasbos, *Hellenica* 3 (1946), 68 note 1. Idem, Villes et monnaies de Lycie, *Hellenica* 10 (1955), 198-199, 212.

On the introduction of the Greek pantheon into Lycia, see Jones, *Cities*, 100.

30. *Praxis de stratelates*, 69, 78, 84: *καὶ εἶναι ἐν τῇ πλατείᾳ εἰς τοὺς καλουμένους Διοσκούρους.*

31. Methodius ad Theodorum, 143; *Encomium* by Neophytos, 396. See Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 91-93. Blum, 101-102.

32. The following inscription is typical: *Λητῷ Κορυδαλλικῇ καὶ Ἐλευθέρᾳ Μυρικῇ*: Robert, Villes et monnaies, 212. See W. Ruge, *Myra*, *RE*, XVI.1, 1085-1086. J. Borchhardt, Der Tempel der Artemis Eleuthera nach den Münzen von Myra, in: *Myra*, 252-253.

excellence in Myra and who are depicted together in a 3rd century A.D. coin[33], as well as in a relief depicting Artemis with the Dioscuri on either side in a position of supplication[34]. The episode in the *Life* truly symbolizes the purging from pagan elements; through St. Nicholas the utter dominance of Christian worship in the region not only of Myra, but of the whole of Lycia is exemplified: *οὐ μόνον ἐκ τῆς παροικίας τοῦ ἐμοῦ δένδρου ἐξήγαγέν με, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν μεθορίων τῆς Λυκίας*[35]. This replacement of the ancient deity by St. Nicholas is reflected not only in the *Life* of St. Nicholas of Sion, but also in hagiographical texts about St. Nicholas of Myra[36]. Thus, the reference to the destruction of the ancient temple of Artemis Eleuthera in Myra by St. Nicholas does not seem to be accidental[37].

I believe it is clear that we are dealing with an adaptation of ancient devotional habits to the new Christian devotional perception. Of course, this involves a slow process of adaptation and re-modeling of popular beliefs[38]. They

---

Another miracle performed by St. Nicholas is the expulsion of the unclean spirit form the drinking-water wells and the discovery of a new well untainted by the unclean spirit (§20-23). Artemis Eleuthera protected except from the cypress timber also the water (Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 492), as did the Dioscuri (Bethe, *Dioskuren*, 1094). In the *Life* of St. Nicholas of Sion, §24, water is described as "κεκρυμμένος θησαυρός", an element which is sanctified from pagan practices through St. Nicholas, who since then has undertaken the protection of this "hidden treasure". The tradition, which commenced in the ninth century, that myrrh welled from the saint's tomb, could well be connected with the above-mentioned miracle.

33. The currency of the time of Gordian III (238-244) depicts a spirit driven out of the wood. On either side of the tree there are two men with pickaxes, who are identified with the Dioscuri: G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia*, London 1897, 71.11, fig. 15.6. See K. Kalokiris, Τὰ ἱερὰ δένδρα καὶ τὸ ἐξ Ἀνατολῆς καταγόμενον δένδρον τῶν Χριστουγέννων, *Epistemonike Epeteris Theologikes Sch. Univ. of Thessalonike* 18 (1973), 333.

It is strange that in the *Life* of Nicholas of Sion, §16 it is mentioned that: ... *τίς τῶν ἀρχαίων ἦλθεν κόψαι τὸ ξύλον μετὰ δύο ἀξινῶν.*

34. Robert, Un dieu anatolien, 68 note 1. Kirsten, Artemis von Ephesos und Eleuthera von Myra, 472-476.

35. *Life* of St. Nicholas of Sion, §17. Anrich, *Nikolaos* II, 225-226. Blum, 102. Obviously during the early Christian era, miracles function as one of the methods for coming over to the Christian faith; cf. Helen Saradi-Mendelovici, Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries, *DOP* 44 (1990), 49.

36. *Encomium* by Neophytos, 396: *τό ποτε μιαρὸν διὰ τοῦ δαίμονος γίνεται ἱερὸν διὰ τοῦ ἱεροῦ Νικολάου.* Also see the *Life* of St. Nicholas by Michael, 127-128.

37. *Life of* St. Nicholas by Michael, 127-128; *Encomium* by Neophytos, 403. Cf. J. Borchhardt, Der Tempel der Artemis Eleuthera nach den Münzen von Myra, in: *Myra*, 252-253.

38. J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, 328-329. Cf. J.O. Rosenqvist, Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages:

are to be found in abundance in the *Life* of St. Nicholas of Sion and then, in subsequent texts on the merged Saints Nicholas. Perhaps the unknown author of the *Life* of St. Nicholas of Sion records this change in the popular devotional customs of his region, which happened at about that time[39], when the region began to assume particular interest for the Byzantine navy, as we shall see further on, and he attributes them to his hero, St. Nicholas of Sion.

III. St. Sion at Lycia

One element which the anonymous author highlights in the *Life* of Nicholas of Sion is the erection of the monastery of Sion. The episode in the *Life* recounts that with the help of the parishioners of Arnea and Myra the blessed wood, the cypress, was hauled to the monastery of St. Sion[40]. This event may well illustrate the transfer of the devotional customs of the inhabitants to the new religious centre of Lycia, the monastery of St. Sion. It is an impressive coincidence that the tree in Christian worship symbolizes Paradise and Heavenly Jerusalem, Sion[41].

Sion is often used as a synonymous of Jerusalem, but it is a really unusual name for a monastery. At first glance, this name inevitably reflects the continuous contact by sea of Jerusalem with the region of Myra[42]. However, these close links of the two areas do not suffice to explain the emphasis the author lays on the reference to the monastery of St. Sion. In our view other reasons induced the founders of the monastery to give it this name.

The foundation of the monastery possesses a symbolism, which is developed in the first 14 chapters of the *Life* of St. Nicholas of Sion. The text stresses the factor of the divine intervention, through the Holy Spirit, in the choice of the location[43] (§1-2), and also in the choice of name (§1, §4). Moreover,

---

Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia, in: L. Rydén – J.O. Rosenqvist (eds), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium* [Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 4], Stockholm 1993, 153-156.

39. Anrich, *Nikolaos* II, 508 considers that St. Nicholas of Myra was the successor to the Myran deity of Artemis Eleuthera and later in the sixth century St. Nicholas of Sion directed the battle against the vestiges of the cult of the ancient goddess.

40. *Life* of St. Nicholas of Sion, §19: ... *ἰδοῦσα δὲ πᾶσα ἡ περίχωρος τῆς Ἀρνεατῶν καὶ Μυρέων ἐνορίας ὅτι διὰ τῶν εὐχῶν τοῦ ὁσίου Νικολάου ἐπρίσθη τὸ ξύλον, ἤρχοντο ἐξ εὐχῆς σύρειν αὐτό. συρθὲν δὲ ἦλθεν ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ ἐνδόξῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας Σιών. Καὶ πάντες ἐδόξαζον τὸν θεόν, τὸν δώσαντα τοιαύτην ἐξουσίαν τῷ δούλῳ αὐτοῦ Νικολάῳ.*

41. Kalokiris, Τὰ ἱερὰ δένδρα, 334.

42. Anrich, *Nikolaos* II, 235-237. Foss, Lycian coast, 27.

43. *Life* of St. Nicholas of Sion, §1.

the rebuilding is done through the appearance of the archangel Michael, who indicated the place where the monastery should be erected without human intervention, while again with divine counsel, Nicholas of Sion is indicated to "govern" the St. Sion monastery[44]. Further on, it is stated that craftsmen under the saint's supervision worked on the construction of the monastery (§39)[45]. It is obvious that the text is full of ambiguities, which could be considered to cover an actual event with the mist of myth. The inaccuracies in the text may reflect the author's intention to link in any possible way the foundation of the monastery with St. Nicholas of Sion, and moreover, to attribute the foundation of the monastery to the divine will. One could therefore assume that the St. Sion monastery was not built in the period, in which the author seeks to place it (approximately in the middle of the sixth century), but later. In order to provide an explanation for this mis-timing, the *Life* resorts to the fabrication of a symbolism.

According to the *Life* of Nicholas of Sion, in the region of Myra, at Acalissos, there was a monastery dedicated to St. John, which in the first introductory chapter of the *Life*[46] appears to be connected with the St. Sion monastery. The first fourteen chapters of the hagiographical text, full of *hystera-protera*, through prophetic messages and portents, "σφραγίσματα", describe the establishment of the St. Sion monastery in Lycia. In fact we are given the impression that the text attempts to explain the change of the name of the monastery of St. John of Acalissos into the Holy Sion monastery –(and at this point, it is worth noting that the monastery of the Acaliśsos is not mentioned after §14 in the *Life* of St. Nicholas of Sion)[47]. This change could have taken place after the loss of the city of Jerusalem. ... *ἐγένετό τις ἀνὴρ θαυμαστὸς καὶ ὅσιος παρὰ θεῷ, ὀνόματι Νικόλαος, ... κατὰ ἐμφάνισιν τῶν πάντων κτίστου καὶ δεσπότου Χριστοῦ ἐβουλεύσατο τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει εἰς μνημόσυνον καὶ ἱλαστήριον ἁμαρτιῶν κτίζειν τὸν ἔνδοξον καὶ ἀσάλευτον οἶκον τῆς ἐνδόξου ἁγίας*

44. *Life* of St. Nicholas of Sion, §7.

45. On the other hand, the author complicates things further presenting as founders, initially the archimandrite Nicholas, uncle of St. Nicholas of Sion, archbishop Nicholas (§4, §6-7), while subsequently he refutes his statements, considering St. Nicholas of Sion to be the founder of the monastery. See Ševčenko, *Life*, 15.

46. See *infra*, the quotation in note 45.

47. Anrich, *Nikolaos* II, 230 considers the Holy Sion monastery as *Tochtergründung des Klosters von Akalissos*.

Σιών[48]; here one could comment the followings on the vocabulary employed in the excerpt: the monastery was built as a "requiem of sins", which of course could be a reference to human sins in general, or to the sins which had deprived Sion from its fame, requiring once again divine intervention to be rendered famous and unshaken (*ἀσάλευτον*). It could therefore be stated that the monastery was dedicated to St. Sion (*ἁγία Σιὼν* in the texts) after the fall of the authentic Sion to the Persians in 614 and its definite loss to the Arabs in 638[49]. Although there is no conclusive evidence, the text provides the ground for such a hypothesis. The St. Sion monastery at Myra in the text is mentioned in the following way: *οὗτος ὁ τόπος ἐστὶν ἀντίτυπος τῆς ἁγίας Σιὼν Ἰερουσαλὴμ* (§10). The excerpt refers to a place, a region[50], and not to a church. The meaning of the word *ἀντίτυπος* (copy)[51] may refer to the emulation of the architectural plan of the church, but the mythical disguise that is attempted indicates the emulation of Sion. In any case, what was the need for a copy since the authentic still existed? Unfortunately, the information available with reference to the erection of the monastery derives exclusively from the *Life* of St. Nicholas of Sion and it is frequently contradictory, as we have already mentioned[52]. Without giving specific information, scholars speak about a number of building phases. However, the author of the *Life* attempts to explain the divine origin of the monastery attributing its paternity to Nicholas, employing fictitious accounts, in which he interweaves realistic contemporary elements. When St. Nicholas visited Jerusalem for the second time and while he was still at the Holy City, an angel of the Lord appeared, telling him: *Σπούδασον, βάδιζε εἰς τὴν Λυκίαν, τὴν χώραν σου* (§35)[53]. The true meaning of the angel's words, which echo the words

---

48. *Life* of St. Nicholas of Sion, §13: *καὶ ἀναβλέψας εἶδον τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ κτισμένον ἐν πάσῃ εὐπρεπείᾳ, καὶ φῶς μέγα ἔλαμψεν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ.*

49. Literary and archaeological sources refer to the great destruction of churches, particularly in Jerusalem, in the beginning of the seventh century, while on the other hand the attempt of Heraclius to re-establish the patriarchate of Jerusalem seems to have been unsuccessful; see H. Kennedy, The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle-New York 1987, 327-328.

50. Anrich, *Nikolaos* II, 231.

51. Lampe, *Lexicon*, s.v. *ἀντίτυπος*=copy of an image. Antitype, in the sense of fulfillment of type.

52. Also see above, 94-95.

53. St. Efthymiadis, The Function of the Holy Man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period, in: St. Lampakis (ed.), *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-2ος αι.)* [IBR/NHRF, International Symposium 6], Athens 1998, 152 note 6 considers those words as to be a divine order to return to his country. There is a passage from the *Life* of St. Paul the Younger (ed. H. Delehaye, Vita S. Pauli

spoken to the Apostle Paul, could mean that, as a centre of Christian worship, Sion was no longer in Jerusalem, probably already conquered by the Arabs, but it had been transferred to Myra in Lycia. The subsequent hagiographical texts, with Nicholas of Myra as main figure, refer to the story of the monastery of St. Sion in only one or two lines. The difference in their wording and style indicate somewhat their differing conceptions[54], perhaps because the foundation of the monastery of St. Sion was an event of no interest at their time. One could therefore suggest that the *Life* of St. Nicholas of Sion, in its extant form, was written a number of years after the death of its hero, probably around the middle of the seventh century, when Sion "was transported" from its original position to the – as yet – secure coast of Lycia.

As far as the meaning of the construction of St. Sion monastery is concerned, one could make the following observations: the author seems to be working on two levels, one symbolic and one real. St. Sion monastery is described in the imagery of light –*προέλαμπεν ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ ἐν νυκτὶ* (§11)– or is likened to a *λύχνον καιόμενον ... καὶ ὅλον τὸ ὄρος λάμπον ἦν ὡς ὁ ἥλιος* (§11), while St. Nicholas himself is likened as the "real light", or *λαμπτὴρ τῆς οἰκουμένης*[55], *λύχνος τοῦ ἀνάρχου φωτὸς τῷ κόσμῳ προαποσταλείς*[56]. The frequent references to the symbolism of St. Sion monastery as an ever-burning beacon naturally imply that Sion was the centre of Christian worship, which radiates both because of its significance to Christians, and because of its name, since Sion means light in Hebrew[57]. That is the first symbolic level. However, we can also discern a second level that is realistic: St. Sion monastery indeed radiates and marks its position and the land, acting as a beacon, to the sailors coasting the "rough and arduous" Lycian shores[58]. The

---

Junioris in monte Latro cum interpretatione latina Iacobi Sirmondi S. I., *AnBoll* 11 [1892], 33), where the same motif is used to describe the immigration, through an "ἀγγελικῇ ὁδηγίᾳ", of three hundred monks from Mount Sinai to Latros in an effort to avoid *τῶν Σαρακηνῶν ... φόνον*.

54. *Vita compilata*, 220; *Life* by Symeon Metaphrastes, 238; *Encomium* of Neophytus, 394, 402. Cf. Anrich, *Nikolaos* II, 230-233.

55. *Encomium* on Nicholas, 420: ... *ἐπὶ τὸν ἀρχιερατικὸν θρόνον ὑπὸ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀνατεθείς, καθάπερ ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ τῷ ἀφεγγεῖ τοῦ κόσμου χωρίῳ πάντας ... πρὸς τὸ ἀνύκτερον φῶς δᾳδουχῶν διαυγάζεις. Ibidem*, 426: ... *τῇ λαμπηδόνι καταστραπτόμενος τῶν φωτιστικῶν ἀντιλήψεων, φανερώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον* ... .

56. *Life* of St. Nicholas by Michael, 115: ... *ἐκλάμπειν ἡλίου δίκην τοῖς τῶν ἀρετῶν ἀμαρύγμασι. Ibidem*, 116. See Anrich, *Nikolaos* II, 235-237.

57. Cl. F(oss), *ODB* 3, 1905.

58. Anrich, *Nikolaos* II, 236-237 in his exceptional commentary on the corpus of the texts on St. Nicholas considers that the light radiating from St. Sion monastery reminded the seamen plying

monastery could have served the needs of seafarers for visual contact with the land, if we take into consideration the impressive location of Karabel, which has been identified with St. Sion monastery[59]. It is not a mere coincidence that at this spot the treasure with the 24 silver lamps and multiple-lamps (*πολυκάνδηλα*), which most probably belonged to the same monastery[60], was found. All those lamps were creating a kind of lighthouse shedding abundant light all over the region up to the coast. It seems that the episode recounted in the *Life* of St. Nicholas of Sion[61], according to which a Rhodian vessel, with the saint on board, solely through his intercession managed to anchor in the Lycian shores, under difficult weather conditions, using St. Sion monastery as a point of reference. The episode indicates both the necessity of a lighthouse in the harsh Lycian coasts, as well as the close relationship of seafarers with St. Sion monastery.

IV. The spread of St. Nicholas cult

However, the question when and under what conditions did the worship of the saint begin to spread remains to be answered.

In the early Byzantine era and approximately up to the seventh century, St. Phocas was the patron saint of sailors in Byzantium. The basic centre of his worship was located in Sinope of Pontus, since the Byzantines' naval interest was oriented more to this region[62]. Things changed when the Arabs appeared in the Mediterranean in the middle of the seventh century, challenging Byzantium's absolute naval supremacy in the region. It is from that time onwards that the signs of impressive changes in the naval affairs of Byzantium began. The

---

the Lycian coast that the place of the Holy Spirit was there. One can understand the close relationship of St. Sion monastery with seafarers from the following inscription *εὐχὴ Νικολάου ναυκλήρου μεσάτου*, discovered in the location where St. Sion monastery must have been; see R.M. Harrison, Churches and Chapels in Central Lycia, *Anatolian Studies* 13 (1963), 134-135.

59. *The site is a commanding one with fine views north and west ... and south, where the sea horizon can be seen over the forest*: Harrison, Churches and Chapels, 132, 150 note 165. Blum, 109.

60. Susan Boyd, A Bishop's Gift: Openwork Lamps from the Sion Treasure, in: Fr. Baratte (ed.), *Argenterie romaine et byzantine. Actes de la table ronde* (Paris 1983), Paris 1988, 191-209. Foss, Lycian coast, 32.

61. *Life* of St. Nicholas of Sion, §36-38.

62. N. Oikonomides, Ἅγιος Φωκᾶς ὁ Σινωπεύς, *ΑΠ* 17 (1952), 201, 215. See also, Vassiliki Vlyssidou – Eleonora Kountoura-Galake – St. Lampakis – T. Lounghis – A. Savvides, *Η Μικρά Ασία των Θεμάτων: Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος-11ος αι.)* [IBR/NHRF, Research Series 1], Athens 1998, 153 (with the correction regarding Myra of Lycia and of course not of Cilicia, see *errata*).

interest of the Empire now centered upon the southern coasts of Asia Minor, since the region was particularly exposed to the danger of the Arab raids. Up to that time, the coasts of southern Asia Minor, included Lycia, acted as a station for commercial vessels, as a pirate centre, along with a *kommerkiarioi* centre of great importance to Byzantium for tax collection purposes[63]. The region had only commercial interest, and for this reason there was no apparent need of fortification, since up to that time there was no serious danger of enemy raids by sea[64].

In 655 a very important event took place in the waters of Lycia: it was the first known naval battle between the Byzantines and the Arabs, that was fought in Phoenix of Lycia. There, the Byzantine fleet under the emperor Constans II sustained a crushing defeat[65], with the result that not only the security of the region was shaken, but also the supremacy of Byzantine naval power in the Mediterranean was challenged[66]. Phoenix of Lycia would become the target of another well-known Arab raid in 714/715, when the Arab fleet set sail from Alexandria in order to obtain *κυπαρισσίνη* timber –protected by St. Nicholas as we saw– from the area for the building of ships[67]. It is evident that the southern coasts of Asia Minor were in a precarious position. The ever increasing danger of Arab naval raids was immediate and is reflected not only in the historical narrative sources but also in the hagiographical texts on St. Nicholas[68]. The pressing need to organize the defense of the region from the Arab sea-raids gave rise to the creation of the maritime theme of the Kibyrraeotae, the first known

63. Cl. F(oss), *ODB* 2, 1257-1258.

64. This is how one could explain the absence of Lycia from Justinian's fortification works in Procopios' *De aedificiis*.

65. Theophanes, 345.28-346.18. See Ahrweiler, *Mer*, 18 and note 2. The port of Phoenix is mentioned in the *Life* of St. Nicholas of Sion (§37) with the other ports in the region, Andriake, the seaport of Myra and Tristomo, as suitable for going to St. Sion monastery by sea; see Blum, 109.

66. Apparently the Arab fleet wintered undisturbed in the "well-harboured" Lycia and Cilicia 671/2: Theophanes, 353.14-16. See E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin 1966, 7-11.

67. Nikephoros, 50.1-4. See also the editor's comments in p. 206, who considers that this refers to Phoenix of Perhaia of Rhodes and not of Lycia. Theophanes, 385.14. See also C. Mango – R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor, AD 284-813*, Oxford 1997, 537.

68. *Encomium* by Methodius, 171ff, 175; *Thaumata Tria* (BHG 1355), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 189 (written arround 850-900: Anrich, *Nikolaos* II, 382); *Vita acephala* (BHG 1348b), ed. Anrich, *Nikolaos* I, 273-275 189 (written between 980-1050: Anrich, *Nikolaos* II, 320).

general of which is mentioned in 732[69]. The new maritime Byzantine theme, according to the description of Constantine Porphyrogenitus in the *De Thematibus*[70], included the southwestern coasts of Asia Minor and the neighbouring islands, had Syllaion or neighboring Attaleia as its headquarters[71] and took its name from the Kibyrrhaeotae soldiers[72]. The new Byzantine fleet was manned mainly with skilled Lycian sailors who had rich naval tradition and with equally experienced seamen, from the other coasts of Asia Minor[73]. All these seamen had St. Nicholas as patron saint and protector "τοῦ ἔθνους τῶν Λυκίων μεριμνητὴν καὶ ὑπέρμαχον"[74]. Just like before, St. Nicholas continued to protect the region and its inhabitants, that now faced new dangers threatened by the Arabs who appeared in their waters since the middle of the seventh century. So it happened, for example in 807, when the Arabs raided Myra and the saint interceded and saved the people, sending "winds, waves, thunder and lightning" to the enemy ships[75].

Although it has been noted that the reasons for the spread of the cult of St. Nicholas in the eighth century are not fully understood[76], one could nevertheless, associate the extensive spread of the saint's cult with the devotional practices of the Lycian sailors of the surrounding regions, who basically constituted the fleet of the Kibyrraeotae theme. It seems that the sailors of the Byzantine fleet of the Kibyrraeotae theme, through the cult of St. Nicholas continued their traditional local devotional practices, thereby displacing the cult

---

69. Theophanes, 410.7. See N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1972, 351. Martha Grigoriou-Ioannidou, Τὸ ναυτικὸ θέμα τῶν Κιβυρραιωτῶν. Συμβολὴ στὸ πρόβλημα τῆς ἵδρυσής του, *Byzantina* 11 (1982), 201-221. P. Yannopoulos, Η οργάνωση του Αιγαίου κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, *Parnassos* 32 (1990), 200-224.

70. *De Thematibus* (*Costantino Porfirogenito De Thematibus. Introduzione, testo critico, commento*, ed. A. Pertusi [Studi e Testi 160], Città del Vaticano 1952), 79.42-43.78-79.

71. A. Savvides, Η Αττάλεια ως έδρα του βυζαντινού ναυτικού θέματος των Κιβυρραιωτών, *Byzantinos Domos* 4 (1990), 144-145. Idem, The Secular Prosopography of the Byzantine Maritime Theme of the Carabisians/ Cibyrraeots, *Bsl* 59 (1998), 24-45.

72. *De Thematibus*, 79.39-40. See *DOSeals*, 2.59. For the origin of their name, see P. Yannopoulos, Cibyrra et Cibyrréotes, *Byz* 61 (1991), 520-529.

73. Antoniadis-Bibicou, *Caravisiens*, 30, 75. See also Ahrweiler, *Mer*, 108ff, 399-400. *DOSeals* 2.70.

74. *Encomium* on St. Nicholas, 423.

75. Theophanes, 483.11-15.

76. Ševčenko, *St. Nicholas in Byzantine Art*, 22.

of St. Phocas –possibly an unusual saint for them–, and having St. Nicholas assuming the role of patron saint and savior of sailors. As the naval interest of the Byzantines shifted from Pontus to the Lycian shores, the patron saint of sailors changed accordingly. Moreover, it is not by chance that after the establishment of the theme of the Kibyrraeotae (c.732) the cult of St. Nicholas started to spread remarkably. As the soldiers in the region of southern Asia Minor, the Kibyrraeotae, gave their name to the Byzantine maritime theme, it would seem that they also "imposed" their already established cult of their local saint to the entire Byzantine navy. And as the need of Byzantium for a powerful fleet increased, so did the spread of the cult of St. Nicholas in Byzantine naval tradition* .

* I would like to thank Prof. Hélène Ahrweiler, who sent me an offprint of her article on the cult of St. Nicholas (Le culte de saint Nicolas, *Transversalités*, 57, janvier-mars 1996, 147-153); unfortunately I was unable to make full use of it as my paper was already in print.

LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ

ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΣΕΡΒΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ

Η Σερβία των Μέσων Χρόνων, δηλαδή η Σερβία σε μορφή ενός υπό την βυζαντινή επιρροή ευρισκομένου αλλά στην ουσία ανεξάρτητου κράτους, είχε αποκτήσει σχετικά αργά τη θέση της ανάμεσα σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη. Μόλις στο τέλος του 12ου αιώνα (1198) εμφανίσθηκε για πρώτη φορά η ιδέα του ανεξαρτήτου θεσμού του σέρβου ηγεμόνα (του τότε μεγάλου ζουπάνου) στην περίφημη γραπτή φράση του Στεφάνου Νεμάνια, ότι ο Θεός είχε δώσει στους Έλληνες (Gr'ci) τους αυτοκράτορές τους, στους Ούγγρους τους βασιλιάδες τους, ενώ τον ίδιο το Νεμάνια τον έκαμε μεγάλο ζουπάνο[1]. Είναι αυτονόητο ότι οι Έλληνες και οι Ούγγροι, δηλαδή το Βυζάντιο και η Ουγγαρία, μνημονεύονται ρητά, επειδή τα δύο κράτη αυτά έπαιζαν την εποχή εκείνη ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στη ζωή του σερβικού κράτους. Με τον όρο samodr'žac (αυτοκράτωρ) προσδιοριζόταν κατά τον 13ο αιώνα η αυτεξούσια θέση του Νεμάνια· έναν όρο που έχουν χρησιμοποιήσει όλοι οι σέρβοι βασιλείς και με τον οποίο οι συγγραφείς αυτού του αιώνα χαρακτήριζαν ακόμη και τον ίδιο Νεμάνια[2]. Η εν λόγω αυτεξούσια θέση δεν αρκούσε, όμως για να ολοκληρωθεί η ιδεολογική βάση του κράτους, η οποία θα μπορούσε να σημάνει την ανεξαρτησία της Σερβίας από το Βυζάντιο και τη Δύση, συμπεριλαμβανομένης και της Ουγγαρίας.

Στην εποχή του Νεμάνια (1166-1196) ανήκει και η αποφασιστική στροφή του σερβικού κράτος προς την Ορθοδοξία. Δεδομένου ότι η Σερβία την εποχή εκείνη δεν είχε την δική της Εκκλησία, και συνόρευε με τον ορθόδοξο, αλλά και με τον καθολικό κόσμο, πράγμα που σημαίνει ότι η χώρα περιείχε τόσο ορθόδοξες, όσο

---

1. *Actes de Chilandar*, II: *Actes slaves*, έκδ. L. Petit – B. Korablev [Παράρτημα στο *VV* 19], Saint-Petersbourg 1915, ανατ. Amsterdam 1975, αρ. 3.5-12. Πρβλ. επίσης το γράμμα του γιού του: *Chil. slav.*, αρ. 2.5-13. Πα άλλες σερβικές πια εκδόσεις, βλ. Lj. Maksimović, L'idéologie du souverain dans l'État serbe et la construction de Studenica, στο: V. Korać (εκδ.), *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200* [Académie serbe des sciences et des arts, coll. Scient. 160, classe des sciences historiques 11], Beograd 1988, 36, σημ. 14.

2. Πρβλ. G. Ostrogorsky, Avtokrator i samodržac, *Glas Srpske Kraljevske Akademije* 164 (1935), 142 κ. εξ. (= ο ίδιος, *Sabrana dela* IV, Beograd 1970, 322 κ. εξ.). Smilja Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemanjića*, Beograd 1997, 60 κ. εξ.

και λατινικές επισκοπές, έπρεπε ο αρχηγός του κράτους, δηλαδή ένας πολιτικός και όχι εκκλησιαστικός παράγοντας, να ξεκαθαρίσει την κατάσταση, κάνοντάς την πιο απλή. Ο Νεμάνια είχε και αυτός βαπτισθεί με λατινικό τρόπο, αλλά μετέπειτα ως επαρχιακός πρίγκηπας είχε χρισθεί με ορθόδοξο τρόπο[3]. Αργότερα, ως μέγας ζουπάνος, εξουδετέρωσε τους βογομίλους, αφού είχε υιοθετήσει προηγουμένως το βυζαντινό ρυθμό στο χτίσιμο των εκκλησιών[4]. Τελικά, προς το τέλος της διακυβέρνησής του στράφηκε αποφασιστικά προς την ανάπτυξη σχέσεων με τη μονή Ευεργέτιδος στην Κωνσταντινούπολη και με το Άγιο Όρος, έχοντας επηρεασθεί από το γιό του Σάββα, αλλά και φροντίζοντας προηγουμένως να συνάψει οικογενειακούς δεσμούς με το βυζαντινό αυτοκράτορα[5]. Ανεξάρτητα, όμως απ' αυτό, κατά πόσο δηλαδή η χώρα ήταν ορθόδοξη ή μη, είναι γεγονός ότι ο μακρόχρονος εκχριστιανισμός των Σέρβων στους προγενέστερους αιώνες είχε ολοκληρωθεί αργά, μόλις στο δεύτερο μισό του 9ου αιώνα, οπότε εμφανίζονται και οι πρώτοι πρίγκηπες με χριστιανικά ονόματα, με αποτέλεσμα οι Σέρβοι να μη διαθέτουν άμεση σχέση με τη χριστιανική παράδοση των πρώτων αιώνων[6].

Έτσι, στους Σέρβους δεν υπήρχε ούτε επίγνωση ούτε μνήμη, που θα μπορούσαν να αφορούν τις αφίξεις των αποστόλων ή των μαθητών τους, δεν υπήρχαν ούτε μάρτυρες για την πίστη ούτε μεγάλοι ερημίτες ή άλλοι λεγόμενοι «(πρωτ)αθλητές» της πίστης[7]. Γι' αυτό το λόγο οι εκλεκτοί από το Θεό, οι οποίοι θα έπρεπε να συνδέσουν τη φυλή με τη σωτηριολογική ιστορία, επρόκειτο να αναζητηθούν σε κάποια μεταγενέστερη εποχή του αναπτυγμένου πια κράτους. Είναι σχεδόν φυσικό αποτέλεσμα, θα έλεγε κανείς, το γεγονός ότι οι αντίστοιχοι εκλεκτοί εφευρέθηκαν προπαντός στον αρχοντικό οίκο των Νεμανιδών, αλλά και ανάμεσα στους αρχιερείς της μεταγενέστερης αυτοκεφάλου εκκλησίας. Βεβαίως,

---

3. Η λεγόμενη δεύτερη «βάπτιση» του Νεμάνια μνημονεύεται στον *Βίο* του Stefan Prvovenčani: *Žitije Simeona Nemanje od Stevana Prvovenčanoga*, έκδ. VI. Ćorović, *Svetosavski Zbornik* 2, *Izvori*, Beograd 1939, 18-19. Τέτοια πρακτική, όμως δεν είναι γνωστή στην ορθόδοξη εκκλησία και σ' αυτή την περίπτωση πρόκειται μάλλον για χρίσμα.

4. Milka Čanak-Medić – Dj. Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba*, I, Beograd 1986, 13 κ. εξ. V. Korać, Jednobrodna crkva sa kupolom u vizantijskoj arhitekturi XI i XII veka, στο: *Izmedu Vizantije i Zapada*, Beograd 1987, 77-85. Marica Šuput, Les sources constantipololitaines de l'architecture de Saint-Nicolas à Kuršumlija, στο: Jovanka Kalić (εκδ.), *Stefan Nemanja – Sveti Simeon Mirotocivi*, Beograd 2000, 171-179.

5. Πρβλ. Maksimović, *L'idéologie du souverain*, 37 κ. εξ.

6. Πρβλ. Lj. Maksimović, Christianization of the Serbs and the Croats, στο: A.E.N. Tachiaos (εκδ.), *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, Thessaloniki 1992, 167-184.

7. S. Ćirković, Πρόλογος στο: B.I. Bojović, *Kraljevstvo i svetost*, Beograd 1999, 21 κ. εξ.

τέτοια λύση επρόκειτο να είναι οργανικά συνδεδεμένη με την αυτεξούσια πεποίθηση των samodržci. Η συνέπεια ήταν η ανακήρυξή τους σε αγίους.

Πριν από την εποχή του Στεφάνου Νεμάνια υπήρχε μόνο μια περίπτωση θρησκευτικής λατρείας του πρίγκηπα. Πρόκειται για τον Ιωάννη Βλαδίμηρο (†1016), άρχοντα της Zeta (του σερβικού δυτικού κράτους), πιθανώς καθολικής στην πλειοψηφία της, η οποία ενσωματώθηκε στη Σερβία ακριβώς την εποχή του Νεμάνια. Ο Βλαδίμηρος, ο οποίος, επειδή είχε εκτελεσθεί με δόλο από τους Βουλγάρους, εθεωρείτο από τον τοπικό πληθυσμό μεγαλομάρτυρας και η λατρεία του, βασιζόμενη σε κάποια θαύματα μετά το θάνατό του, εμφανίσθηκε βαθμιαία και αυθόρμητα ήδη κατά τον 12ο αιώνα[8]. Η λατρεία αυτή, που θα μπορούσε, κατά μια άποψη, να τη συγκρίνει κανείς με τη λατρεία των αγίων βασιλέων και μαρτύρων στη Δυτική Ευρώπη (6ος-12ος αι.), αλλά και πριγκήπων στη Ρωσία της εποχής εκείνης, υπήρχε ταυτόχρονα ανάμεσα στους Σέρβους, Έλληνες και Αλβανούς[9]. Αυτό σημαίνει ότι η εν λόγω λατρεία δεν επρόκειτο να έχει επίσημη έννοια στην πολιτική θεωρία ενός συγκεκριμένου κράτους. Κατά τους ύστερους μέσους χρόνους η λατρεία του Βλαδιμήρου παρά λίγο να εξαφανισθεί, αλλά επανεμφανίσθηκε αρκετά αργότερα μόλις τον 16ο αιώνα, για να γίνει επίσημη στους σχεδόν συγχρόνους μας χρόνους, στον 19ο αιώνα[10]. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι στην περίπτωση αυτή δεν πρόκειται να αντιμετωπίσουμε μια συστηματική λατρεία αρχηγού του κράτους με ιδεολογικό χαρακτήρα.

Με το Νεμάνια αρχίζει μια άλλη ιστορία. Ο ίδιος ήταν πολύ σημαντικός ηγεμών που άλλαξε οριστικά την πορεία και την εξέλιξη του κράτους του, τόσο από πολιτική όσο και από θρησκευτική άποψη, αντικαθιστώντας προς το τέλος της ζωής του με σαφέστατη σκοπιμότητα το αρχοντικό φόρεμα με το μοναχικό ράσο. Ο ίδιος κατόπιν κατευθύνθηκε προς το Άγιο Όρος, όπου τον υποδέχθηκε ο γιός του Σάββας, για να χαρίσουν μαζί πολλά δώρα στους Αγιορείτες[11]. Σύντομα μετά το θάνατό του στο Άγιο Όρος εξακριβώθηκε ότι τα λείψανά του αφήνουν τα ίχνη αγίου μύρου[12]. Ο Σάββας μετέφερε τα λείψανα του πατέρα του στην πατρίδα (αρχές 1207), επειδή από τη μια πλευρά η γενική κατάσταση στο Άγιο Όρος μετά το 1204 ήταν ιδιαίτερα δυσάρεστη, και από την άλλη, επειδή οι συνθήκες στη Σερβία δεν ήταν ευχάριστες λόγω του εμφυλίου μεταξύ των άλλων δύο γιων του Νεμάνια[13]. Τα αδέλφια συμφιλιώνονται πάνω στο φέρετρο του μακαρίτη μεγάλου

---

8. L. Pavlović, *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*, Smederevo 1965, 33 κ. εξ.
9. Στο ίδιο. Βλ. επίσης Bojović, *Kraljevstvo*, 34, 268 σημ. 103.
10. Pavlović, *Kultovi lica*, 35 κ. εξ.
11. Mirjana Živojinović, *Istorija Hilandara*, I, Beograd 1998, 50 κ. εξ.
12. Πρβλ. πιο κάτω, σημ. 14.
13. Lj. Maksimović, O godini prenosa Nemanjinih moštiju u Srbiju, *ZRVI* 24-25 (1986), 437-444.

ζουπάνου, ο οποίος σε λίγο γίνεται Άγιος Συμεών ο Μυροβλήτης[14]. Έτσι, άνοιξε ο δρόμος όχι μόνο για το χάρισμα του Νεμάνια ως ηγεμόνα, αλλά και για το θείο χάρισμά του ως αγίου[15], ενώ τα λείψανά του απετέλεσαν την προϋπόθεση της κυβερνητικής ιδεολογίας του διαδόχου του. Ο ίδιος ο διάδοχος, ο γιος του Νεμάνια Στέφανος, ήταν και ο πρώτος βιογράφος του πατέρα του και ως πρώτος μνημονεύει και τα θαύματα που έχει κάνει ο Μυροβλήτης, υπογραμμίζοντας την ομοιότητά τους με τα θαύματα του αγίου Δημητρίου[16].

Η λατρεία του Νεμάνια σταθεροποιήθηκε χάρη στην επιμονή των γιων του τότε μεγάλου ζουπάνου και κατόπιν βασιλιά Στεφάνου Nemanjić και του Σάββα, του μεταγενέστερου πρώτου αρχιεπισκόπου της αυτοκεφάλου εκκλησίας. Την εποχή εκείνη, λοιπόν, ο Νεμάνια εμφανίσθηκε ιδρυτής της δυναστείας των Νεμανιδών, σαν να ήταν ο πρώτος στη σειρά ηγεμόνων από μια και την ίδια οικογένεια. Το χριστιανικό του όνομα –Στέφανος– έχει γίνει τυπικό και ιερατικό για όλα τα βασιλεύοντα μέλη της δυναστείας, της οποίας ως άγιος προστάτης εθεωρείτο ο Στέφανος ο Πρωτομάρτυρας[17]. Την όλη διεργασία και τη σταθεροποίηση της εν λόγω κατάστασης περιγράφουν οι συγγραφείς των διαφόρων *Βίων* και *Εγκωμίων* του Νεμάνια: ο Σάββας (1208), ο Στέφανος ο Πρωτόστεπτος (1216), ο Δομετιανός (1263/64), ο Θεοδόσιος (τέλος 13ου αιώνα)[18].

---

14. Η αρχή της λατρείας του Νεμάνια και η ανακήρυξή του σε άγιο χρονολογούνται με διαφόρους τρόπους, αλλά είναι αρκετά βέβαιο ότι, αν τα πρώτα ίχνη της λατρείας του συμπίπτουν με τη βλήση του μύρου, η πραγματική λατρεία, συμπεριλαμβανομένης και της ανακήρυξής του ως αγίου, εμφανίσθηκε μετά τη μεταφορά των λειψάνων του στη Σερβία. Βλ. και Pavlović, *Kultovi lica*, 42-51, 256. Bojović, *Kraljevstvo*, 72, 103 κ. εξ. Danica Popović, O nastanku kulta svetog Simeona, στο: *Simeon Nemanja – Sveti Simeon*, 347-369.

15. Πρβλ. V.J. Djurić, Istorijske kompozicije u srpkom slikarstvu srednjeg veka i njihove književne paralele, *ZRVI* 8/2 (1964), 53-68. Bojović, *Kraljevstvo*, 56 κ. εξ.

16. Stefan, *Žitije Simeona*, 63.5-11. Πρβλ. και όσα λέει ο Δομετιανός (Domentijan), *Život sv. Simeuna i sv. Save*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1865, 86.

17. Για τη χρήση του ονόματος Στέφανος στη δυναστεία των Νεμανιδών, πρβλ. τη σχετική βιβλιογραφία· Bojović, *Kraljevstvo*, 276, σημ. 10. Η λατρεία του Στεφάνου Πρωτομάρτυρα ως προστάτη της δυναστείας και του κράτους εξασθενεί μετά την ανακήρυξη της αυτοκρατορίας, προφανώς επειδή ο Χριστός εθεωρείτο στο εξής προστάτης των Σέρβων αυτοκρατόρων, όπως προκύπτει σαφέστατα από τα έργα της τότε ζωγραφικής. Πρβλ. Mirjana Ćorović-Ljubinković, Odraz kulta sv. Stefana u srpkoj srednjovekovnoj umetnosti, *Starinar* 12 (1960), 55 κ. εξ.

18. Εκδόσεις *Βίων*: Vl. Ćorović, *Spisi sv. Save*, Beograd-Srem, Karlovci 1928, 151-175. Stefan, *Žitije Simeona*, 3-74 (βλ. σημ. 3). Domentijan, *Život sv. Simeuna i sv. Save*, έκδ. Daničić, 1-117. Για εγκώμια και χρονολογία, βλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 46 κ. εξ., 42-51 αντίστοιχα. Στο ίδιο (σ. 266-278) και η συστηματική αναφορά όλων των λογοτεχνικών έργων που σχετίζονται με τη λατρεία των ηγεμόνων στη μεσαιωνική Σερβία.

Οι ρίζες και η καταγωγή –αυτόχθονες ή εισαγόμενες (Ουγγαρία/όνομα Στέφανος, Βυζάντιο/άγ. Δημήτριος)– της λατρείας του Στεφάνου Νεμάνια παραμένουν υπό ερωτηματικό. Είναι σίγουρο ωστόσο ότι η λατρεία αυτή είχε κατ' εξοχήν το χαρακτήρα μιας πολιτικής θεωρίας και παρουσίαζε τον άξονα της πολιτικής ιδεολογίας ή, μάλλον, της πολιτικής θεολογίας του κράτους. Αυτό προκύπτει σαφέστατα από τον *Βίο* του Νεμάνια, γραμμένο από το Στέφανο τον Πρωτόστεπτο, μοναδικό λαϊκό και εστεμμένο συγγραφέα μιας κυβερνητικής αγιοβιογραφίας, ο οποίος ερμηνεύει με πολιτικό προπαντός τρόπο την εν λόγω λατρεία[19]. Φαίνεται ότι αυτή η εξέλιξη ήταν απαραίτητη.

Δεδομένου ότι την εποχή εκείνη δεν επρόκειτο με κανέναν τρόπο η Σερβία να έχει, για λόγους αυτονόητους, μια πολιτική θεωρία σε σχέση με τον ηγεμόνα, η οποία θα ακολουθούσε το βυζαντινό –δηλαδή ρωμαϊκό και οικουμενικό– πρότυπο, η αγιοποίηση της δυναστείας, και όχι μόνο του ιδρυτή της, ήταν ο μοναδικός τρόπος να γεννηθεί μια εγχώρια πολιτική θεωρία. Συνεπώς, η μεθοδολογία της εξέλιξης της θεωρίας αυτής παρουσιάσθηκε και ολοκληρώθηκε βαθμιαία. Ο Στέφανος ο Πρωτόστεπτος και ο Σάββας, δηλαδή τα μέλη της πρώτης γενεάς συγγραφέων των βιογραφιών των ηγεμόνων, ασχολούνται με το Νεμάνια ακόμη, επιμένοντας μόνο στην προσωπική του λατρεία. Αλλά ήδη ο Σάββας, στο λειτουργικό του *Εγκώμιον* για το Συμεών (Νεμάνια), αναφέρει την «πολύκαρπο ρίζα» που θα αναπτυχθεί αργότερα στη λεγόμενη ρίζα των Νεμανιδών[20]. Η δεύτερη γενεά τέτοιου είδους συγγραφέων, δηλαδή ο Δομετιανός και ο Θεοδόσιος, οι οποίοι γράφουν από τα μέσα του 13ου έως την αρχή του 14ου αιώνα, κάνουν ακόμη ένα περαιτέρω σπουδαίο βήμα, βασιζόμενοι στην πολιτική και όχι στη λογοτεχνική δραστηριότητα της πρώτης γενεάς.

Εάν είναι γεγονός ότι ο Νεμάνια είχε δημιουργήσει πραγματικά αυτεξούσιο ή ανεξάρτητο κράτος, είναι επίσης γεγονός, όπως έχει ήδη λεχθεί, ότι μετά την πρώτη πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (1204) οι γιοι του Νεμάνια απέκτησαν την πλήρη κρατική και εκκλησιαστική ανεξαρτησία. Ο Στέφανος έγινε πρω-

---

19. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 34, 69 κ. εξ., 327 κ. εξ., 342, 356. Πρβλ. St. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 44 κ. εξ., 52 κ. εξ., 73 κ. εξ.

20. *Spisi sv. Save*, 176-178. Η ρίζα των Νεμανιδών, βασιζόμενη στο πρότυπο της ρίζας Ιεσσαί, απεικονίζεται από την αρχή του 12ου μέχρι το τέλος του 16ου αιώνα. Πρβλ. Eva Haustein, *Der Nemanjidenstammbaum*, Bonn 1985 (δακτυλ. διδ. διατρ.). Marjanović – Dušanić, *Ideologija Nemanjića*, 100 κ. εξ. Βλ. και τη σχετική βιβλιογραφία στο Bojović, *Kraljevstvo*, 168 σημ. 5, 177 σημ. 47, 229 σημ. 101. Η αγία ρίζα των Νεμανιδών είχε τόσο μεγάλη σημασία στην πολιτική ιδεολογία του κράτους, ώστε όλες οι άλλες δυναστείες των Σέρβων, μέσω αληθινών ή μη συγγενικών σχέσεων, προσπάθησαν να αναγάγουν την προέλευσή τους στους Νεμανίδες.

τόστεπτος βασιλιάς το 1217 και ο Σάββας αρχιεπίσκοπος της νεοσύστατης αυτοκεφάλου εκκλησίας, που οργανώθηκε μόλις το 1219[21]. Από κει και πέρα, ήδη από την εποχή της διακυβέρνησης των δύο αδελφών, εξελίχθηκε η συμφωνία των δύο ειδών αρχής, κοσμικής και εκκλησιαστικής ή σχεδόν ένα είδος δυαρχίας[22]. Ήδη στον *Νομοκάνονα* (*Krmčija*) του αγίου Σάββα (γύρω στο 1220), τον πρώτο καταστατικό χάρτη της μεσαιωνικής Σερβίας, εμφανίζονται καθαρά η θεωρία και η πρακτική της «συμφωνικής δυαρχίας» κράτους και εκκλησίας[23].

Συνεπώς, εκτός από τη λατρεία του ιδρυτή της δυναστείας και προστάτη του κράτους, έπρεπε να αναπτυχθεί και η λατρεία του ιδρυτή της εκκλησίας. Ζωντανός ακόμη, ο Σάββας εθεωρείτο ευρύτατα άγιος άνθρωπος και γρήγορα μετά το θάνατό του (1236), κατά τη βασιλεία του ανηψιού του Στεφάνου Vladislav (1234-1243), εμφανίζεται ένα λειτουργικό *Εγκώμιον* αφιερωμένο σ' αυτόν[24]. Ο διάδοχος του Σάββα, αρχιεπίσκοπος Αρσένιος (1233-1263), γράφει και τον πρώτο, σύντομο *Βίο* του[25], μετά τον οποίο ως το τέλος του αιώνα εμφανίζονται ακόμη δύο *Βίοι*, του Δομετιανού και του Θεοδοσίου[26]. Οι δύο τελευταίοι αυτοί συγγραφείς, τους οποίους έχω ονομάσει ως δεύτερη γενεά των αγιοβιογράφων, επιμένουν στην αγία καταγωγή και των δύο ειδών αρχής[27]. Ο Δομετιανός, ο παλιότερος από τους δύο συγγραφείς, αναπτύσσει την ιδέα μιας συγκεκριμένης ισορροπίας μεταξύ του Συμεών και του Σάββα[28], ενώ ο νεότερος Θεοδόσιος υποστηρίζει την ιδέα μιας

---

21. Για τη γενική κατάσταση και τη συγκεκριμένη δράση του Σάββα, βλ. B. Ferjančić - Lj. Maksimović - S. Ćirković (εκδ.), *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*, Beograd 1998, 13-26.

22. Το πρόβλημα της λεγόμενης δυαρχίας ή της συμφωνίας των δύο αρχών είναι γνωστό τόσο στο Βυζάντιο όσο και στη Δύση. Βλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 141 σημ. 99, 189 σημ. 106 για τη βιβλιογραφία που σχετίζεται με το παράδειγμα της Σερβίας. Η σερβική ιδεολογία όμως στηρίζεται στη διπλή ή δίπλευρη λατρεία του Νεμάνια και του Σάββα, που αντικατοπτρίζεται στη λογοτεχνία και στη ζωγραφική. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 100, 121 κ. εξ. Ο όρος «ιερατική μοναρχία» που χρησιμοποιεί ο J. Kloczowski (*Histoire du Christianisme*, VI, Paris 1990, 252) δεν αντανακλά ούτε τη θεωρία ούτε την πρακτική της Σερβίας. Ακόμα και ανάμεσα στους Έλληνες, κατά το 16ο αιώνα τουλάχιστον, παρατηρείται αυτή η δίπλευρη λατρεία. Πρβλ. J. Tarnanidis, Kult sv. Save i sv. Simeona kod Grka, *Hilandarski Zbornik* 5 (1983), 101-178.

23. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 41, με τη σχετική βιβλιογραφία, στην οποία πρέπει να προστεθεί και L. Burgmann, Der Codex vaticanus graecus 1167 und der serbische Nomokanon, *ZRVI* 34 (1995), 91-106.

24. *Služba sv. Savi*, έκδ. Lj. Stojanović, *Spomenik Srpske Kraljevske Akademije* 3 (1890), 165-175. Όσο αφορά στην ανάπτυξη της λατρείας του Σάββα, βλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 56-71.

25. Δεν έχει εκδοθεί ακόμα. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 60.

26. Domentijan, *Život sv. Simeuna*, 118-345. Teodosije Hilandarac, *Život sv. Save – napisao Domentijan*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1860, ανατ. 1973, (πρόλογος Dj. Trifunović).

27. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 341 κ. εξ.

28. Στο ίδιο, 343.

αμοιβαίας, της λεγόμενης «συγκεκολλημένης» (*sljubljeni*) λατρείας[29]. Συνεπώς, σε αρκετούς αρχιερείς της σερβικής εκκλησίας έχουν αφιερωθεί αγιολογικά κείμενα[30], ενώ μερικοί από αυτούς ακόμη την εποχή εκείνη, βάσει του παραδείγματος του αγίου Σάββα, έχουν γίνει και άγιοι: Αρσένιος Α΄ (1233-1263), Ευστάθιος Α΄ (1279-1286), Σάββας Γ΄ (1309-1316), Νικόδημος (1316-1324), Δανιήλ Β΄ (1324-1337) και ένας μόνο πατριάρχης –Εφραίμ (1375-1379; 1389-1392)[31]. Η λατρεία τους είναι κάπως διαφορετική σε σύγκριση με αυτή των ηγεμόνων, διότι η αγιοποίησή τους δεν συνδέεται άμεσα με πολιτικούς λόγους.

Η λατρεία των προστατών του κράτους και της εκκλησίας γίνεται, λοιπόν, ολοένα και πιο ισχυρή κατά τον 13ο αιώνα. Και οι δύο τους, ο Νεμάνια (Συμεών) και ο Σάββας, δοξάζονται μαζί ή χωριστά ο ένας από τον άλλο, ανάλογα με τους σκοπούς των τρεχουσών αναγκών, χωρίς η εν λόγω συμφωνία εκκλησιαστικής και κοσμικής αρχής να υποστεί οποιαδήποτε σημαντική αλλαγή[32]. Όμως, στον αιώνα αυτό, και γενικότερα στους μέσους χρόνους, η θέση του Νεμάνια είχε αποκτήσει σαφέστατη προτεραιότητα[33]. Έτσι, ο Σάββας συγκρίνει τον πατέρα του με τις προσωπικότητες της Παλαιάς Διαθήκης –Σολομώντα, Δαυίδ και Ιωσήφ–[34], ενώ ο Δομετιανός διευρύνει τον κύκλο: Αδάμ, Νώε, Αβραάμ, Ισαάκ, Ιακώβ[35]. Με τέτοιο τρόπο άνοιξε ο δρόμος για την αποδοχή και τελικά ενστερνισμό από τη Σερβία της βυζαντινής στην ουσία της θεωρίας του «Νέου Ισραήλ».

Παρατηρείται εύκολα ότι μέσα σ' ολόκληρο αυτό το σύμπλεγμα, ο Στέφανος Nemanjić, παρόλο που είναι ο πρωτόστεπτος βασιλιάς, παραμένει κάπως στη σκιά. Είναι αλήθεια ότι πράγματι υπάρχουν ενδείξεις για ένα είδος λατρείας του και μάλιστα πολύ περιορισμένης ως μοναχού Συμών (Simon), που παρουσιάσθηκε μετά το θάνατό του[36]· είναι επίσης αλήθεια ότι ο Θεοδόσιος σ' ένα σημείο τον έχει ονομάσει «άγιο»[37], αλλά η πρώτη του βιογραφία και η σχετική *Ακολουθία*

---

29. Στο ίδιο.

30. Πρβλ. M.Al. Purković, *Srpski patrijarsi srednjeg veka*, Düsseldorf 1976, 55-115.

31. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 71-81, 109-111.

32. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 341 κ. εξ.

33. Το γεγονός αυτό είναι αρκετά γνωστό, να μη πούμε πασίγνωστο. Για μερικές αντίστοιχες λεπτομέρειες, όμως, πρβλ. V. Marković, *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjovekovnoj Srbiji*, Sremski Karlovci 1920, 64. Mirjana Ćorović-Ljubinković, Uz problem ikonografije srpskih svetitelja Simeona i Save, *Starinar* 7-8 (1956-1957), 79 κ. εξ., 81.

34. Ćorović, *Spisi sv. Save*, 153. Για την ανάλυση των παραδειγμάτων με φυσιογνωμίες από την Παλαιά Διαθήκη, βλ. Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija*, 190 κ. εξ.

35. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 83 κ. εξ.

36. Πρβλ. στο ίδιο, 178, σημ. 49, 50.

37. Πρβλ. στο ίδιο, 51-56.

γράφθηκε από τον πατριάρχη Παΐσιο μόλις μετά το 1629[38]. Έτσι, τη συμφωνία του κράτους και της εκκλησίας ενσαρκώνουν αναμφισβήτητα ο Νεμάνια και ο Σάββας, ακόμη και στο αγιολογικό επίπεδο.

Η ειρημένη προτεραιότητα του Συμεών Νεμάνια, τόσο σε σύγκριση με τη θέση του Σάββα όσο, ακόμη περισσότερο, σε σύγκριση με τη θέση του Πρωτόστεπτου, οφείλεται προπαντός στο γεγονός, ότι ο ίδιος ήταν ιδρυτής της δυναστείας. Επομένως, στον 13ο αιώνα εξελίσσεται η αντίληψη ότι ολόκληρη η δυναστεία, η λεγόμενη ρίζα των Νεμανιδών, έχει το χάρισμα της αγιωσύνης[39]. Βάσει της αντίληψης αυτής εξελίσσεται και μια άλλη, όπως ήδη αναφέρθηκε, αντίληψη η οποία αντιλαμβάνεται ολόκληρο το λαό, μαζί με το κράτος, ως εκλεκτό από το Θεό, δηλαδή ως το Νέο Ισραήλ· αυτή η αντίληψη παρατηρείται για πρώτη φορά στα έργα του Δομετιανού και του Θεοδοσίου[40]. Εδώ για πρώτη φορά γίνεται λόγος περί της «σερβικής πατρίδας» (*sr'bsko otačastvo*) με αυτή την εκλεκτή θέση[41]. Έτσι, η τρίτη γενεά συγγραφέων των *Βίων*, ο αρχιεπίσκοπος Δανιήλ (1324-1337) και οι συνεχιστές του, γράφοντας ήδη στον 14ο αιώνα, έχουν τη δυνατότητα να υπογραμμίσουν τη λατρεία όλης της ρίζας και της δυναστείας («καλόκαρπος ρίζα»), που ήταν πάντα βασισμένη στο χάρισμα του Νεμάνια και η οποία στη σερβική ζωγραφική του Μεσαίωνα συγκρίνεται με τη ρίζα του Ιεσσαί[42]. Φαίνεται ότι, αντίθετα στην κατ' ουσία ρωμαϊκή πολιτική θεωρία του Βυζαντίου, το σερβικό κράτος και οι ηγεμόνες του ταυτίζονται και παρουσιάζουν ένα αδιαίρετο σύνολο.

Από τα μέχρι τώρα λεχθέντα, προκύπτει ότι η σερβική μοναρχική και πολιτική ιδεολογία ήταν, βαθμιαία αλλά σταθερά, προσανατολισμένη προς την αγιοποίηση της δυναστείας, ως θεμέλιο του αυτεξουσίου κράτους. Πράγματι, εδώ πρόκειται για μια πολιτική θεολογία[43]. Όπως φαίνεται από τα προαναφερθέντα στοιχεία, τα κυριότερα θέματά της είναι η αγιωσύνη ως βάση της κρατικής και εκκλησιαστικής νομιμότητας, η συμφωνία των δύο αρχών, κρατικής και εκκλησιαστικής, η «σερβική πατρίδα» ως Νέο Ισραήλ, η καθαγιασμένη ρίζα της δυναστείας[44]. Όλα αυτά μαζί συνθέτουν ένα τελειοποιημένο σύνολο. Ένα σύνολο τόσο τελειο-

38. Στο ίδιο.

39. Στο ίδιο, 353.

40. Στο ίδιο, 125 κ. εξ., 342 κ. εξ.

41. Για τον όρο αυτό, πρβλ. M. Blagojević, Arhiepiskop Sava-vožd otačastva, στο: *Sveti Sava u srpskoj istoriji*, 63-74.

42. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 175-177. Βλ. και πιο πάνω, σημ. 19.

43. Πρώτος ο Bojović (*Kraljevstvo*, 163) προσπάθησε να κάνει τον όρο αυτό πιο δόκιμο.

44. Στο ίδιο.

ποιημένο, ώστε να τίθεται μια σοβαρή ερώτηση κατά πόσο υπήρχε χώρος για την ατομική λατρεία των διαφόρων μελών της δυναστείας.

Το ότι η ερώτηση είναι σημαντική φαίνεται από το παρουσιαζόμενο ήδη παράδειγμα του Στεφάνου Nemanjić, ο οποίος, παρόλο που ήταν ο πρωτόστεπτος βασιλιάς δεν ήταν άγιος και γενικά λατρευόμενος βασιλιάς κατά τους Μέσους Χρόνους. Ούτε οι τρεις διάδοχοί του –Radoslav, Vladislav και Ουρέσης (Uroš) Α'– ανήκαν στον κύκλο των αγίων. Η περίπτωση του Ουρέση, ο οποίος είχε παραγγείλει από το Δομετιανό τους *Βίους* του Σάββα και του Νεμάνια-Συμεών[45], είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα. Ένας από τους μεγαλύτερους σέρβους ηγεμόνες του 13ου αιώνα, ο Ουρέσης (1243-1276) είναι ο πρώτος βασιλιάς που μνημονεύεται σε δύο σημειώσεις της εποχής εκείνης ως βασιλιάς του «αγίου γένους» (*svetorodni*)[46]. Άγιος, όμως, ο ίδιος δεν έγινε. Αυτό το γεγονός είναι ακόμη πιο ενδιαφέρον, αν λάβουμε υπόψη ότι η σύζυγός του, Ελένη η Ανδεγαυική, λατρευόταν ως αγία, παρόλο που ήταν αρχικά καθολική και είχε γίνει πολύ μεταγενέστερα ορθόδοξη, μόλις κατά το τέλος της ζωής της όταν εκάρη μοναχή[47]. Η υπόθεση της Ελένης, όμως είναι διαφορετική συγκριτικά με αυτή του συζύγου της: συνδέεται με τις πρωτοβουλίες του αρχιεπισκόπου Δανιήλ Β', ο οποίος έπαιξε σημαίνοντα ρόλο σε τρεις περιπτώσεις που έχουν σχέση με το θέμα μας[48].

Η πρώτη περίπτωση. Ο Δανιήλ υποστήριξε σταθερά τη λατρεία της Ελένης. Αυτή ήταν η μοναδική «κράλαινα», τη βιογραφία της οποίας έγραψε ο ίδιος[49], ενώ ήδη στον *Βίο* του γιού της Milutin την ονομάζει αγία[50]. Η Ελένη, μητέρα των δύο συγχρόνων βασιλέων, του Dragutin και του Milutin, πέθανε το 1314 και ήδη το 1317 αρχίζει η λατρεία της με πρωτοβουλία του Δανιήλ, που ήταν τότε ο επίσκοπος του Hum (Ζαχλουμία) και με τη σύμφωνη άδεια της συνόδου αρχιερέων[51]. Σήμερα υπάρχει η άποψη, ότι ο Δανιήλ επέμεινε τόσο πολύ στη λατρεία της Ελένης προκειμένου να εμποδισθούν πιθανές διεκδικήσεις των καθολικών στις τερά-

---

45. Στο ίδιο (με τη σχετική βιβλιογραφία).

46. Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, I, Beograd 1902, 11, αρ. 23, 12, αρ. 24.

47. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 258.

48. Για τον Δανιήλ (Danilo), βλ. πιο κάτω, σημ. 65.

49. Arhiepiskop Danilo, i drugi, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srspskih*, έκδ. Dj. Daničić, Zagreb 1866, ανατ. London 1972, 54-101. Κατά μια σημερινή άποψη (Bojović, *Kraljevstvo*, 183) η εξαίρεση που κάνει ο Δανιήλ, να αφιερώσει έναν ολόκληρο *Βίο* σε μια κράλαινα, είναι σαφέστατο δείγμα των επίμονων προσπαθειών του να την αγιοποιήσει.

50. Danilo, *Životi kraljeva*, 149.

51. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 85-88. Εφόσον γνωρίζουμε από τις πηγές ότι μόνον τέσσερις αγιοποιήσεις έχουν τελεσθεί με συνοδική απόφαση: του Σάββα Α', του Στέφανου Dečanski, της ίδιας της Ελένης και του πρίγκηπα Λάζαρου Hrebeljanović. Βλ. στο ίδιο, 296-298.

στιες ιδιοκτησίες της κράλαινας-μητέρας, η οποία ήταν καθολική σχεδόν σε όλη της τη ζωή, ακόμη και όταν βρισκόταν στο θρόνο της Σερβίας[52]. Δηλαδή, μια ιδιαίτερη περίπτωση.

Η δεύτερη περίπτωση. Ο γιος της Ελένης Dragutin, όταν παρέδωσε την εξουσία στον αδελφό του Milutin το 1282 και έκτοτε μέχρι το θάνατό του το 1316 κυβερνούσε τις βόρειες περιοχές, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων είχε λάβει από τον πεθερό του Ούγγρο βασιλέα[53]. Οι απόγονοι του Dragutin είχαν θεωρητικά προτεραιότητα στη διαδοχή του σερβικού θρόνου έναντι του γιου του βασιλιά Milutin, κάτι που θα μπορούσε να αποβεί επικίνδυνο γι' αυτόν, ιδιαίτερα δε λόγω της υποστήριξης που του πρόσφερε η Ουγγαρία. Έτσι ο Δανιήλ, που ήταν το δεξί χέρι του Milutin, έκανε αρκετή προσπάθεια να θέσει στο περιθώριο τη λατρεία του Dragutin. Μια που δεν επρόκειτο να αποφύγει να συγγράψει τη βιογραφία του[54], έπρεπε να «κόψει» την πορεία του προς την αγιωσύνη. Αυτό δεν φαινόταν εύκολο γιατί ο Dragutin ήταν εξαιρετικά ταπεινός και θεοσεβής[55]. Αποδεχόμενος αυτές τις πλευρές του χαρακτήρα του, ο Δανιήλ υπογραμμίζει ότι ο Dragutin είχε απαγορεύσει να βγει η σορός του απο τον τάφο για να προσκυνηθούν τα λείψανά του[56]. Με άλλα λόγια, είχε απαγορεύσει τη μελλοντική του λατρεία, που πράγματι δεν εμφανίσθηκε παρά μόνο τον 16ο αιώνα, αλλά και τότε χωρίς να αγιοποιηθεί επίσημα[57]. Πάλι μια ιδιαίτερη περίπτωση.

Η τρίτη περίπτωση. Ο ευνοούμενος του Δανιήλ, ο βασιλιάς Milutin (1282-1321), μολονότι διέθετε αναμφίβολα κυβερνητική δεξιότητα, δεν έδειχνε ιδιαίτερη ταπεινότητα σε σύγκριση με τον αδελφό του Dragutin. Πρώτα-πρώτα, είχε πιέσει τον αδελφό του να αποσυρθεί από την εξουσία ενώ λίγο αργότερα είχε τυφλώσει τον δικό του γιο, τον μελλοντικό βασιλιά Στέφανο[58]. Μεταξύ των δύο αυτών γεγονότων ο Milutin παντρεύτηκε ίσως και πέντε φορές, πράγμα που σημαίνει μια απίστευτη παραβίαση των ιερών κανόνων[59]. Όμως, ο Δανιήλ συνέθεσε με ζήλο τον

52. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 258.

53. *Istorija srpskog naroda*, I, Beograd 1981, 439 κ. εξ. (Lj. Maksimović), 449 κ. εξ. (S. Ćirković).

54. Danilo, *Životi kraljeva*, 22-53.

55. Στο ίδιο, 22 κ. εξ., 28 κ. εξ., 51.

56. Στο ίδιο, 52. Πρβλ. και Pavlović, *Kultovi lica*, 88-91, 258.

57. Danilo, *Životi kraljeva*, 52. Βλ. και Bojović, *Kraljevstvo*, 180.

58. Για την περίπτωση του γιου του, βλ. K. Jireček, *Istorija Srba*, I, Beograd 1978[3], 199. *Istorija srpskog naroda*, I, 462 κ. εξ. (S. Ćirković).

59. Lj. Maksimović, War Simonis Palaiologina die fünfte Gemahlin von König Milutin? στο: W. Seibt (εκδ.) *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit* [Öster. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 241], Wien 1996, 115-120.

Βίο του Milutin, κάνοντας το κείμενο να γίνει το πιο σπουδαίο του έργο[60]. Ήδη το 1324 αρχίζει η επίσημη λατρεία του Milutin[61], τρία μόνο χρόνια μετά το θάνατό του, με πλήρη υποστήριξη του νέου ήδη αρχιεπισκόπου, αυτού του ιδίου Δανιήλ, για τον οποίο ο Milutin ήταν «...ευλογημένος βλαστός της ευλογημένης ρίζας»[62]. Έτσι, ο Milutin είναι ο πρώτος ηγεμόνας μετά το Νεμάνια, ο οποίος ανακηρύχθηκε άγιος σύμφωνα με τις εκκλησιαστικές διατάξεις. Ακόμη και στο Νομοθετικό Έργο (*Zakonik*) του τσάρου Dušan, σε ένα κρατικό έγγραφο πρώτης τάξεως, ο Milutin αναφέρεται ως άγιος βασιλιάς (*sveti kralj*)[63]. Κάτω απο αυτές τις συνθήκες αναρωτιέται κανείς, αν οι εκτιμήσεις αυτές πράγματι οφείλονται στο γεγονός ότι ο Milutin είχε ανεγείρει, όχι μόνο στη Σερβία, 42 εκκλησίες και αρκετά ιδρύματα τύπου νοσοκομείων και ότι πέθανε «με αγγελική έκφραση προσώπου», τυλιγμένος με τη μυρωδιά του αγίου μύρου, όπως λέει ο βιογράφος του[64]. Ή πρέπει να αναζητήσουμε την αιτία αυτών των εκτιμήσεων ως απόρροια των πολιτικών αναγκών εκείνης της εποχής, παρόμοια με την περίπτωση του Dragutin; Έχει ήδη παρατηρηθεί, ότι ο Δανιήλ μνημονεύει με ιδιαίτερη συντομία την τύφλωση του Dragutin, ενώ περιγράφει λεπτομερειακά την ακόλουθη μετάνοια του αδελφού του, ο οποίος έκανε το έγκλημα αυτό[65]. Όπως και να είναι, πάλι μια ιδιαίτερη περίπτωση, θα έλεγε κανείς.

Δεδομένου ότι ο Δανιήλ δρούσε και στις τρεις περιπτώσεις, βασιζόμενος σε λόγους που δεν ταυτίζονται πάντοτε με καθαρά εκκλησιαστικούς, θα συμπέραινε κανείς ότι πολιτικές ανάγκες κυρίως ώθησαν τη δραστηριότητά του. Το συμπέρασμα αυτό υποστηρίζεται και από το γεγονός, ότι παρόμοια δραστηριότητα δεν επαναλαμβάνεται σε όλη την ιστορία των Νεμανιδών. Πράγματι, την εποχή του βασιλιά Milutin, του οποίου στενότερος συνεργάτης ήταν ο Δανιήλ, καθηγούμενος, Αγιορείτης, δυσεπίσκοπος και μετά το θάνατο του βασιλιά αρχιεπίσκοπος (1324-1337)[66], η Σερβία αντιμετώπιζε πολύπλοκα προβλήματα στην εσωτερική και

---

60. Η βιογραφία του Milutin είναι ένα κατεξοχήν ιστορικό έργο, που έπρεπε να αντανακλά τη σπουδαιότητα της πολιτικής του σέρβου κράλη. Πρβλ. Hafner, *Altserbische dynastische Historiographie*, 12, 80 κ. εξ., 112 κ. εξ.

61. Pavlović, *Kultovi lica*, 91 κ. εξ.

62. Danilo, *Životi kraljeva*, 136.

63. *Zakonik Stefana Dušana cara srpskog*, έκδ. S. Novaković, Beograd 1898, 79, 123, 152.

64. Danilo, *Životi kraljeva*, 146. Γενικά για την κτητορική δραστηριότητα του Milutin, βλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 91 κ. εξ. S. Kissas, Srpski srednjovekovni spomenici u Solunu, *Zograf* 11 (1980), 29-43. B. Todić, *Srpsko slikarstvo u doba kralja Milutina*, Beograd 1998.

65. Bojović, *Kraljevstvo*, 190.

66. Ο αρχιεπίσκοπος Δανιήλ Β' (Danilo) είναι μια από τις πιο σπουδαίες προσωπικότητες της σερβικής εκκλησιαστικής και πολιτικής σκηνής του Μεσαίωνα. Μοναχός, καθηγούμενος Χιλανδαρίου

εξωτερική πολιτική σκηνή. Μέσα στη χώρα, όπως είδαμε, έπρεπε το γένος του Milutin να σταθεροποιηθεί στο θρόνο του απέναντι σε μια πραγματική (μακρόχρονος εμφύλιος στην αρχή του 14ου αιώνα) ή και σε μια δυνητική στο μέλλον απειλή του γένους του Dragutin. Έξω, *la fondation de l'empire serbe* –ας χρησιμοποιήσουμε την περίφημη έκφραση του Λένου Μαυρομμάτη[67]– απαιτούσε πολλές προσπάθειες και κόπους, συμπεριλαμβανομένων και των γάμων του Milutin. Οι συνηθισμένες απόψεις σχετικά με την αγία ρίζα των Νεμανιδών δεν ήταν πια αρκετές και ο Δανιήλ εξωράϊσε τα πράγματα, για να φέρει σε πέρας την αποστολή του.

Ο διάδοχος του μεγάλου σέρβου βασιλιά, ο Στέφανος Dečanski (1321-1331), είναι ακόμη ένας προσωπικά καθαγιασμένος ηγεμών, και αυτός επίσης εξαιτίας ιδιαίτερων λόγων. Τυφλωμένος από τον πατέρα του, στραγγαλισμένος από το γιό του, ο Dečanski εθεωρείτο μάρτυρας ακόμη και από την ίδια του τη γενεά[68]. Ο τότε αρχιεπίσκοπος Δανιήλ έγραψε τον πρώτο *Βίο* του Dečanski πριν από το 1337, χωρίς βέβαια –όπως είδαμε– να υπογραμμίζει την τύφλωση, ενώ η επίσημη αγιοποίησή του έγινε το 1343 και η αντίστοιχη λατρεία του εξελίχθηκε πολύ γρήγορα[69]. Και στις δύο περιπτώσεις, φαίνεται, ότι ίσως έπαιξαν ρόλο και οι τύψεις

(ο οποίος αντιστάθηκε στους Καταλανούς), επίσκοπος και τέλος επικεφαλής της σερβικής εκκλησίας, ένας από τους πιο διάσημους συγγραφείς της μεσαιωνικής λογοτεχνίας των Σέρβων, με πλούσια κτητορική δραστηριότητα, ο Δανιήλ διαδραμάτισε τον πιο σημαντικό παράγοντα στην εξέλιξη της σερβικής ιστορίας κατά τις τέσσερεις πρώτες δεκαετίες του 14ου αιώνα. Στις περίφημες βιογραφίες που συνέγραψε για τους βασιλιάδες Dragutin, Milutin, Ελένη επέμεινε στη λατρεία ολόκληρης της ρίζας των Νεμανιδών, προφανώς με σκοπό να δημιουργήσει ένα είδος «δυναστικής» θρησκείας. Στα πλαίσια της ογκώδους βιβλιογραφίας που σχετίζεται με το όνομά του, αναφέρω μόνο το σύγχρονο τόμο που εκδόθηκε με αφορμή το διεθνές συνέδριο: V.J. Djurić (εκδ.), *Arhiepiskop Danilo II i njegovo doba*, Beograd 1991, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

67. L. Mavromatis, *La fondation de l'empire Serbe. Le kralj Milutin* [Βυζαντινά Κείμενα καὶ Μελέται 16], Θεσσαλονίκη 1978.

68. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 99-109. Όμως μόλις το 1404 ο Γρηγόριος Τσαμπλάκων, ο συγγραφέας του δεύτερου *Βίου* και μιας *Ακολουθίας* του βασιλιά-μάρτυρα, ανέφερε πρώτος ρητά την πατροκτονία ως έγκλημα του Dušan (βλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 282 κ. εξ.). Γενικά *Ακολουθίες* και *Εγκώμια* γράφονταν πολύ σπάνια πριν από τον 15ο αιώνα –και μόνο για τους Νεμάνια, Συμεών και Σάββα. Στον 15ο αιώνα προστέθηκαν τέτοιου είδους έργα για τον Milutin (από τον Δανιήλ Β'), για το Στέφανο Dečanski (Τσαμπλάκων), για τον πρίγκηπα Λάζαρο (από τον Δανιήλ Β' και ένα άγνωστο συγγραφέα) και τέλος στην εποχή της τουρκοκρατίας συντάχθηκαν ανάλογα έργα για μερικούς απογόνους της τελευταίας δυναστείας των Branković (από άγνωστους συγγραφείς).

69. Οι παλαιότεροι ερευνητές μέχρι σχεδόν το τέλος του 20ου αιώνα τοποθετούσαν την αγιοποίηση αυτή ανάμεσα στα χρόνια 1339 και 1343: A. Soloviev, Kada je Dečanski bio proglašen za sveca, *Bogoslovlje* 4 (1929), 284-298 και Pavlović, *Kultovi lica*, 99-109. Η σύγχρονη έρευνα δέχεται το έτος 1343: I. Djordjević, Predstava Stefana Dečanskog uz oltarsku pregradu u Dečanima, *Saopštenja*

συνειδήσεως. Εν πάση περιπτώσει, ο δεύτερος (αγιο)βιογράφος του Dečanski, ο Γρηγόριος Τσαμπλάκων, στην αρχή του επόμενου αιώνα, αναφέρει ότι μόνο τρεις Νεμανίδες (ως διακυβερνήτες της χώρας) είχαν αγιοποιηθεί πραγματικά: ο Νεμάνια, ο Milutin και ο ίδιος ο Στέφανος Dečanski[70].

Έχοντας όλα αυτά υπόψη, δύσκολα καταλαβαίνει κανείς, γιατί στην πρόσφατη σερβική ιστοριογραφία εγείρονται τόσα ερωτηματικά γύρω από την απραγματοποίητη αγιοποίηση του αυτοκράτορα Στεφάνου Dušan. Μια τέτοια διαδικασία μετά το θάνατό του ήταν αδύνατη γιατί, απλώς, δεν υπήρχε κανένας λόγος που θα μπορούσε να την προκαλέσει. Η πατροκτονία δεν παίζει ρόλο εδώ γιατί εμφανίσθηκε ως κατηγορία εναντίον του Dušan για πρώτη φορά στην αρχή του 15ου αιώνα και μόλις τον 17ο αιώνα έγινε πιο γνωστός, αλλά όχι και κοινός τόπος στη σερβική λογοτεχνική παράδοση[71]. Φαίνεται ότι ο σαφέστατος λόγος ήταν η αναγόρευση του Dušan ως αυτοκράτορα, δηλαδή όχι η αναγόρευση αυτή καθ' αυτή, που δεν ήταν παρά μειονέκτημα σε όλη την υπόθεση, αλλά οι συνέπειές της στον εκκλησιαστικό τομέα που έχουν συνοδέψει το μεγάλο γεγονός. Δεδομένου ότι το καινούργιο καθεστώς αναμείχθηκε στην εκκλησιαστική οργάνωση της Μακεδονίας, οι εν λόγω συνέπειες εμφανίσθηκαν ως κινητήριες δυνάμεις του σχίσματος των δύο πατριαρχείων, του σερβικού και του οικουμενικού[72]. Εκτός απ' αυτό, στα πλαίσια της σερβικής εκκλησίας, ένα σημαντικό μέρος των μελών της δεν δεχόταν την καινούργια τάξη πραγμάτων, στην οποία το παραδοσιακό άγιο βασίλειο μετατράπηκε σε ένα ξένο είδος αυτοκρατορίας[73]. Ας προστεθεί

Republičkog zavoda za zaštitu spomenika kulture 15 (1983), 38. D. Korać, Kanonizacija Stefana Dečanskog i promene na vladarskim portretima u Dečanima, στο: V.J. Djurić (εκδ.), *Dečani i vizantijska umetnost sredinom XIV veka*, Beograd 1989, 287-294.

70. Camblak Grigorije, *Žitije Stefana Uroša III od Grigorija Mniha*, έκδ. J. Šafarik, *Glasnik Društva Srpske Slovesnosti* 11 (1894), 35-94.

71. Βλ. πιο πάνω, σημ. 68. Βλ. και Pajsije patrijarh, *Sabrani spisi*, έκδ. T. Jovanović, Beograd 1993, 93, 135.

72. M. Blagojević, O spornim mitropolijama carigradske i srpske patrijaršije, *ZRVI* 38 (1999-2000), 359-372.

73. Η βιβλιογραφία για την έννοια του σερβικού αυτοκρατορικού θεσμού είναι ογκώδης. Εδώ θα αναφερθεί μόνο ότι πρόσφατα δημοσιεύθηκαν μελέτες που προήλθαν από διαλέξεις στη Σερβική Ακαδημία Επιστημών και Τεχνών: *Glas Srpske Akademije Nauka i Umetnosti* 384 (1998), 143-212 (S. Ćirković, B. Ferjančić, Lj. Maksimović, V. Korać, G. Subotić). Γενικά θα μπορούσε να πει κανείς ότι μετά την ανακήρυξη της αυτοκρατορίας, το αυτεξούσιο (samodržavno) βασίλειο έχει εγκαταλείψει την αμυντική στάση του έναντι του Βυζαντίου και ταυτίζει την πολιτική του θεωρία με εκείνη του Βυζαντίου. Πρβλ. Ćirković, Πρόλογος στο: Bojović, *Kraljevstvo*, 21. Αυτό σημαίνει ότι το σερβικό «μοντέλο» σχέσεων κράτους και εκκλησίας έχει διαφοροποιηθεί αρκετά (Bojović, *Kraljevstvo*, 233 κ. εξ.). Ωστόσο οι αλλαγές στις σχέσεις των δύο αρχών, εκκλησιαστικής και κοσμικής, στη Σερβία δεν

ακόμη ότι και η λατρεία του Στεφάνου του Πρωτομάρτυρα, προστάτη της δυναστείας, εξασθενεί σταδιακά, μη παίζοντας για τον αυτοκρατορικό θεσμό τον προηγούμενο ρόλο[74].

Για αυτούς τους λόγους η σύντομη βιογραφία του Dušan, που δεν περιέχει αγιογραφικά στοιχεία, είναι στην ουσία της μια κομμένη βιογραφία, που αφορά μόνο τα πρώτα χρόνια (1331-1335) της διακυβέρνησής του[75]. Ο γιός του Uroš, δεύτερος και τελευταίος τσάρος (1355-1371), δεν διαθέτει βιογραφία, παρόλο που ταυτόχρονα συνεχίζονται να γράφονται οι *Βίοι* των ανωτάτων αρχιερέων της σερβικής εκκλησίας. Μόλις το 1642 ο πατριάρχης Παΐσιος έγραψε έναν *Βίο* του Uroš, σχετιζόμενο με την αυθόρμητη λατρεία που είχε εμφανισθεί λίγα χρόνια πριν, την εποχή που επικρατούσε η ψευδής παράδοση, ότι ο τσάρος είχε συναντήσει μαρτυρικό θάνατο[76].

Με την εξαφάνιση των Νεμανιδών, δηλαδή της αγιοποιημένης τους ρίζας, εξαφανίζεται σχεδόν εντελώς και η λατρεία των ηγεμόνων. Η μοναδική εξαίρεση είναι ο πρίγκηπας Λάζαρος (1371-1389), αλλά η λατρεία του δείχνει καινούργια στοιχεία που δεν ανταποκρίνονται στους παλιούς καιρούς. Είναι αλήθεια ότι οι κυριότεροι *Βίοι* του υπογραμμίζουν τη συγγένειά του, μέσω της γυναίκας του, με τη ρίζα των Νεμανιδών[77]. Είναι επίσης αλήθεια ότι ο ίδιος ανανεώνει τη νομιμότητα, συνάπτοντας την εκκλησιαστική ειρήνη με την Κωνσταντινούπολη[78], αλλά η

είναι τόσο ριζικές, ώστε ο Dušan να έχει τοποθέτησει το λογοθέτη του στη θέση του πατριάρχη –κάτι άγνωστο μεν για τα δεδομένα της Σερβίας, όχι όμως και του Βυζαντίου– όπως νομίζει ο Bojović (*Kraljevstvo*, 276). Όταν ο Ιωαννίκιος έγινε ο πρώτος σέρβος πατριάρχης αριθμούσε ήδη οκτώ χρόνια ως επικεφαλής της σερβικής εκκλησίας (από τον Ιανουάριο 1338). Πρβλ. M.Al. Purković, *Srpski patrijarsi srednjeg veka*, Düsseldorf 1976, 55 κ. εξ. Παρόλο που το σχίσμα μεταξύ των εκκλησιών ξεπεράστηκε το 1375, η εκκλησία ωστόσο διατηρούσε διακριτική απόσταση τόσο ως προς την ανακήρυξη της αυτοκρατορίας, όσο περισσότερο ως προς τις μεταβολές σε εκκλησιαστικά πράγματα. Αυτό γίνεται σαφές από τα αγιογραφικά σημειώματα, καθώς δεν υπάρχουν πραγματικοί *Βίοι* που να αφορούν τους τρεις πρώτους πατριάρχες: Ιωαννίκιο, Σάββα Γ, Εφραίμ. Βλ. Purković, *Srpski patrijarsi*, 55-115.

74. Ćorović-Ljubinković, Odraz kulta sv. Stefana, 55 κ. εξ. Για την αντίθετη άποψη, πρβλ. D. Vojvodić, Prilog poznavanju ikonografije i kulta sv. Stefana u Vizantiji i Srbiji, στο: V.J. Djurić (εκδ.), *Zidno slikarstvo manastira Dečana – gradja i studije*, Beograd 1995, 546.

75. Κατά πάσα πιθανότητα γράφθηκε ανάμεσα στα χρόνια 1336 και 1345, αλλα είναι φανερό ότι ο συγγραφέας διέκοψε τη δουλειά του μετά την ανακήρυξη της αυτοκρατορίας. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 217 κ. εξ., σημ. 56, όπου η σχετική βιβλιογραφία.

76. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 51-56, 111-116. Ο ίδιος ο Παΐσιος έγραψε ταυτόχρονα και τον *Βίο* του πρώτου σέρβου κράλη Στέφανου Nemanjić (Πρωτόστεπτου).

77. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 253, 256. Για τη βασική βιβλιογραφία που αφορά τη λατρεία του Λαζάρου, βλ. στο ίδιο, 252 σημ. 4.

78. Sanja Mešanović, Još jednom o Kalistovoj anatemi, *ZRVI* 29-30 (1991), 229 κ. εξ.

συμφωνία των δύο αρχών, βασική για το βασίλειο των Νεμανιδών, δεν έχει αποκατασταθεί[79]. Ο Λάζαρος επίσημα και γρήγορα, ήδη στη σύνοδο του 1392, έγινε άγιος με μια πάρα πολύ αναπτυγμένη λατρεία (9 *Βίοι*, περίπου μια δεκαριά *Εγκωμίων*[80]), επειδή ήταν μεγάλος προστάτης του μοναχισμού, και μάλιστα μεγάλος δωρητής, αλλά προπαντός λόγω του μαρτυρικού του θανάτου στη μάχη του Κοσσυφοπεδίου το 1389, οι συνέπειες της οποίας έγιναν αμέσως σαφέστατες[81]. Όμως, η αγιοποίηση του ήταν μια εντελώς «προσωπική» υπόθεση. Ο Λάζαρος απέτυχε στην προσπάθεια να ιδρυθεί μια καινούργια ρίζα με ιδεολογική έννοια[82]. Ο διάδοχός του, ο γιός του δεσπότης Στέφανος Lazarević (1389-1427, δεσπότης από το 1402) –όπως άλλωστε και οι διάδοχοι του Στεφάνου από τη δεσποτική οικογένεια των Branković[83]–, υπογραμμίζει την καταγωγή του από τους Νεμανίδες, και όχι από τον ίδιο τον Λάζαρο. Έτσι, ο βιογράφος του Στεφάνου, Κωνσταντίνος ο Φιλόσοφος (Kostenecki), κάνει ζωντανό και πάλι, έστω και θεωρητικά, το παραδοσιακό παράδειγμα της δυαρχίας του Συμεών-Νεμάνια και του αγίου Σάββα[84]. Αλλά ο Στέφανος Lazarević αγιοποιήθηκε μόλις στο δικό μας αιώνα, δηλαδή ακριβέστερα να πούμε τον περασμένο πλέον αιώνα –1927[85]! Μερικοί τοπικοί άγιοι από την τελευταία αρχοντική οικογένεια των Branković ανήκουν ήδη στην εποχή της τουρκοκρατίας και δεν έχουν καμμιά άμεση σχέση με το σερβικό κράτος των μέσων χρόνων[86].

Η μεσαιωνική ιστορία της Σερβίας περιέχει, λοιπόν, αρκετά στοιχεία, όσο αφορά το ζήτημα του αμοιβαίου πλέγματος αγιωσύνη – ηγεμόνας – βασίλειον, για

---

79. Την εποχή εκείνη αρχίζει η περίοδος για την οποία είναι χαρακτηριστικά δύο λογοτεχνικά είδη: οι αγιογραφίες και η ξεχωριστή απ' αυτές λαϊκή (δυναστική) λογοτεχνία. Πρβλ. H. Birnbaum, Byzantine Tradition Transformed: The Old Serbian Vita, στο: H. Birnbaum - Sp. Vryonis (εκδ.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, Paris 1972, 243-284. Bojović, *Kraljevstvo*, 271-320.

80. Βλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 116-126.

81. Πρβλ. Dj. Sp. Radojičić, Izbor patrijarha Danila III i kanonizacija kneza Lazara, *Glasnik Skopskog Naučnog Društva* 21 (1940), 33-38. Dj. Trifunović, *Srpski srednjovekovni spisi o knezu Lazaru i Kosovskom boju*, Kruševac 1968. R. Mihaljčić, *Lazar Hrebeljanović*, Beograd 1989, 167-171. Bojović, *Kraljevstvo*, 251 κ. εξ.

82. Για την προσπάθεια αυτή, βλ. Jovanka Kalić, Veliki župan Stafan Nemanja i knez Lazar, στο: J. Božić – V.J. Djurić (εκδ.), *O knezu Lazaru*, Beograd 1975, 151-159.

83. Πρβλ. Bojović, *Kraljevstvo*, 270, 297. Για κανένα από αυτούς δεν γράφθηκε στην εποχή τους ούτε *Βίος* ούτε βιογραφία.

84. Konstantin Filozof i njegov život Stefana Lazarevića, despota srpskog, έκδ. V. Jagić, *Glasnik Spskog Učenog Društva* 42 (1875), 280 κ. εξ.

85. Πρβλ. Pavlović, *Kultovi lica*, 131-133.

86. Πρβλ. Pavlović, ό. π., 133-136 (Στέφανος), 136-139 (Ιωάννης), 146-152 (Γεώργιος-Μάξιμος), 152-155 (Αγγελίνα).

να εμφανισθεί ότι η ιδεολογική της βάση διαφέρει σημαντικά από την πολιτική θεωρία των Βυζαντινών[87]. Δεδομένου ότι πρόκειται για μια κατ' εξοχήν πολιτική και όχι εκκλησιαστική βάση, είναι αυτονόητο ότι στην αγιοποίηση ως μέθοδο σαφέστατη προτεραιότητα έχει ολόκληρη η ρίζα ή η δυναστεία των Νεμανιδών έναντι της προσωπικής λατρείας των ηγεμόνων. Είναι αυτονόητο επίσης, ότι η ρίζα αυτή καθ' αυτή δεν συγκρίνεται με μεταγενέστερες ηγεμονικές οικογένειες. Ακόμη και η αναγόρευση σε αυτοκρατορία, με την «εισαγωγή» του ρωμαϊκού δικαίου, δεν φαίνεται ότι δημιούργησε την προϋπόθεση, στα πλαίσια της οποίας θα ήταν δυνατό να προσαρμοσθεί η σερβική παράδοση στα βυζαντινά μέτρα. Εάν η αυτοκρατορία ήταν η κορυφή της σερβικής δύναμης στους Μέσους Χρόνους και η μίμηση των βυζαντινών αυτοκρατόρων σε πολλά σημεία ήταν και προηγουμένως φανερή, αυτό δεν σημαίνει ότι η Σερβία είχε αντιμετωπίσει με επιτυχία την καινούργια κατάσταση και τη νέα τάξη πραγμάτων.

87. Αυτό το συμπέρασμα που μπορούσε να τεθεί και προηγουμένως (πρβλ. π.χ. L. Mavromatis, Peut-on parler d'un État médiéval serbe?, *Byz* 48/2 [1978], 424), φαίνεται ότι γίνεται σαφέστατο σήμερα, μετά την εμφάνιση του βιβλίου του G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

Ο ΒΙΟΣ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ ΚΑΙ ΣΥΝΑΦΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Ο όσιος Ευδόκιμος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μία από τις πιο αινιγματικές μορφές του ορθόδοξου αγιολογίου. Από τις βασικές αιτίες του μυστηρίου γύρω από το πρόσωπό του είναι το γεγονός ότι ο αρχικός του *Βίος*, έργο αγνώστου συγγραφέα, έχει δυστυχώς χαθεί. Το περιεχόμενό του όμως μπορεί να ανασυσταθεί εν μέρει με τη βοήθεια της διασκευής του Συμεών Μεταφραστή[1], καθώς και των περιλήψεων των *Συναξαρίων*[2]. Αντιθέτως, η ιστορική αξία της διασκευής του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη[3] είναι περιορισμένη, επειδή ο συγγραφέας βασίστηκε προφανώς στο κείμενο του Μεταφραστή και όχι στο πρωτότυπο[4]. Τέλος, ο

---

1. *Βίος* Ευδοκίμου (BHG 607), έκδ. Chr. M. Loparev, Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, *Pamjatniki drevnej pis'mennosti* 96 (1893), 1-23 (= *Βίος* Ευδοκίμου Α). Μία περίληψη του «μεταφραστικού» *Βίου* περιέχεται στο αυτοκρατορικό *Μηνολόγιο* Α' (BHG 607e), έκδ. Β. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, II, Petrograd 1912, 228-232.

2. *Synaxarium CP*, 857.2-26 και *Menologium Basilii imperatoris*: PG 117, 565-568. Τα *Συναξάρια* συντάχθηκαν με βάση μία άλλη εκδοχή του *Βίου*, κατά πάσα πιθανότητα την αρχική, επειδή περιέχουν στοιχεία, τα οποία δεν συναντώνται στο κείμενο του Μεταφραστή, βλ. Ehrhard, *Überlieferung*, II, 643 και Germaine Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles, *Byz* 25-27 (1955-57), 784.

3. Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου, *Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Εὐδόκιμον*, (BHG 606), έκδ. Chr. M. Loparev, Žitie sv. Evdokima, *IRAIK* 13 (1908), 152-252, κείμενο: 199-219 (= *Βίος* Ευδοκίμου Β). Για τη βιογραφία και την εργογραφία του εν λόγω συγγραφέα, βλ. κυρίως D.M. Nicol, Constantine Akropolites: A Prosopographical Note, *DOP* 19 (1965), 249-256 (= Ο ίδιος, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography* [Variorum Reprints], London 1986, XI) και R. Romano, *Costantino Acropolita, Epistole*, Napoli 1991, 15-29. Για το αγιολογικό του έργο, βλ. επίσης τις παρατηρήσεις της Alice-Mary Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, στο: S. Ćurčić – Doula Mouriki (εκδ.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire* (Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989), Princeton, New Jersey 1991, 17-20.

4. Ο Loparev (Žitie sv. Evdokima, 163-164), θεωρούσε αυτή την εκδοχή ως τον αρχικό *Βίο* και μάλιστα την απέδιδε στον Νικήτα Δαυίδ Παφλαγόνα. Η παρουσία όμως του συγκεκριμένου κειμένου σε χειρόγραφο των Ιεροσολύμων (*Κώδ. Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης Ιεροσολύμων* 40), το οποίο περιέχει συλλογή των έργων του Ακροπολίτη, αποκάλυψε την αληθινή ταυτότητα του συγγραφέα του.

κανόνας προς τιμήν του οσίου, σύνθεση του Ιωσήφ του Υμνογράφου, δεν περιέχει κανένα αξιόλογο βιογραφικό στοιχείο[5].

Στη συνέχεια παραθέτουμε μία περίληψη του κειμένου του Μεταφραστή, το οποίο ελλείψει πρωτοτύπου αποτελεί τη βασική πηγή μας για τον βίο του Ευδοκίμου[6]. Ο συγγραφέας μας πληροφορεί ότι η καταγωγή του ήρωά του ήταν από την Καππαδοκία[7]. Οι γονείς του, οι οποίοι ονομάζονταν Βασίλειος και Ευδοκία, ανήκαν στα ανώτερα στρώματα της βυζαντινής κοινωνίας, και μάλιστα ο πατέρας έφερε τον τίτλο του πατρικίου[8]. Ο όσιος υπήρξε επιμελής μαθητής, όχι από τον φόβο της τιμωρίας, αλλά εξαιτίας της έμφυτης τάσης του προς το καλό[9]. Το προσφιλέστερο όμως από τα αναγνώσματά του ήταν η Αγία Γραφή[10]. Εξάλλου σύχναζε στους ναούς, ενώ τα κυνήγια, οι ιπποδρομίες και οι άλλες διασκεδάσεις των συνομηλίκων και φίλων του τον άφηναν ασυγκίνητο[11]. Συχνά μάλιστα, ενώ κατευθυνόταν προς τα ανάκτορα ή προς κάποιο άλλο σημείο, έψαλλε καθ' οδόν τους ύμνους του Δαβίδ, όχι όμως αφηρημένα, όπως έκαναν οι περισσότεροι, αλλά με προσήλωση στο νόημά τους[12]. Επίσης φρόντιζε σε τέτοιο βαθμό για τη διαφύλαξη της παρθενίας του, ώστε απέφευγε κάθε συναναστροφή με γυναίκες, εκτός από τη μητέρα του[13]. Η άλλη μεγάλη αρετή του ήταν η φιλανθρωπία, στην άσκηση της οποίας επέδειξε τέτοιο ζήλο ώστε έδινε στους φτωχούς ακόμη και από το

---

5. Έκδ. Loparev, Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, 24-35. Η πατρότητα του κανόνα έγινε αποδεκτή από τον Ε.Ί. Τωμαδάκη, *Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος: Βίος καὶ ἔργον* [*Ἀθηνᾶ*. Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις ἐπιστημονικῆς ἑταιρείας. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων 11], Ἀθήνα 1971, 182, αρ. 364.

6. Τα σημαντικότερα από τα σημεία, όπου η εκδοχή των *Συναξαρίων* ή του Ακροπολίτη αποκλίνουν από αυτήν του Συμεών, θα υποδεικνύονται στις υποσημειώσεις.

7. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 2.19-20. Ο χρόνος της μετοικεσίας της οικογένειας του Ευδοκίμου στην Κωνσταντινούπολη δεν προσδιορίζεται μέσα στον *Βίο*. Ο Ακροπολίτης (*Βίος* Ευδοκίμου Β, 214.37-215.1) υποθέτει ότι ο πατέρας του οσίου εγκατέλειψε τη γενέτειρά του εξαιτίας των δημοσίων καθηκόντων του.

8. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 2.20-3.1.

9. Ό.π., 3.13-21.

10. Ό.π., 3.21-4.6.

11. Ό.π., 4.7-15. Στην εξιστόρηση της παιδικής ηλικίας και της εφηβείας του ήρωά του ο συγγραφέας ακολουθεί το γνωστό μοτίβο του «παιδαριογέροντος». Για το συγκεκριμένο πρότυπο παιδιού-αγίου αναφορικά με τους *Βίους* της μεσοβυζαντινής κυρίως περιόδου, βλ. Αντωνία Κιουσοπούλου, *Χρόνος καὶ ἡλικίες στὴ βυζαντινὴ κοινωνία: Ἡ κλίμακα τῶν ἡλικιῶν ἀπὸ τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τῆς μέσης ἐποχῆς (7ος-11ος αἰ.)* [Ἱστορικὸ ἀρχεῖο ἑλληνικῆς νεολαίας. Γενικὴ Γραμματεία Νέας γενιᾶς 30], Αθήνα 1997, 73-75.

12. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 5.3-17.

13. Ό. π., 5.17-6.7.

υστέρημά του[14]. Οταν διορίστηκε στρατοπεδάρχης στην Καππαδοκία με έδρα το Χαρσιανόν[15], διακρίθηκε για την πρόνοια προς το «λαό» του[16], καθώς και για τη δικαιοσύνη του[17]. Τέλος, όχι μόνο δεν έκανε σχόλια εις βάρος των άλλων στα κρυφά, αλλά και δεν ανεχόταν να ακούει[18].

Ο Ευδόκιμος πέθανε από μία αρρώστια κατά τη διάρκεια της θητείας του στο παραπάνω αξίωμα, ενώ είχε ηλικία μόλις τριάντα τριών ετών[19]. Αυτό που τον λυπούσε δεν ήταν ο θάνατος, αλλά το ότι έφευγε από τη ζωή χωρίς να δει για τελευταία φορά τη μητέρα του[20]. Προτού πεθάνει όρκισε τους συγγενείς του[21] να τον θάψουν με τα ενδύματα, τα οποία φορούσε[22], και να μην τηρήσουν στην περίπτωση του τα καθιερωμένα για τους νεκρούς έθιμα[23]. Στη συνέχεια, αφού διέταξε να βγούν έξω όλοι οι παριστάμενοι, παρέδωσε το πνεύμα του προσευχόμενος[24].

---

14. Ό. π., 6.7-7.14.

15. Για το ακριβές αξίωμα του αγίου, βλ. πιο κάτω, 132-133. Για το Χαρσιανόν, βλ. F. Hild – M. Restle, *Kappadokien* [TIB 2], Wien 1981, 163-165 και Βασιλική Βλυσίδου – Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη – Στ. Λαμπάκης – Τ.Κ. Λουγγής – Α. Σαββίδης, *Η Μικρά Ασία των Θεμάτων: Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος-11ος αι.)* [ΙΒΕ/ΕΙΕ. Ερευνητική Βιβλιοθήκη 1], Αθήνα 1998, 299 κ. εξ.

16. Η λέξη εδώ σημαίνει πιθανώς τους στρατιώτες και τις οικογένειές τους, βλ. Angeliki E. Laiou, The General and the Saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phocas, στο: M. Balard, κ.ά. (εκδ), *ΕΥΨΥΧΙΑ*, *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* [Byzantina Sorbonensia 16], II, Paris 1998, 403. Ο συντάκτης του αυτοκρατορικού Μηνολογίου Α' (Latyšev, *Menologii anonymi*, 229.22) την αποδίδει με τον όρο *τὸ ὑπήκοον*.

17. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 7.25-8.7.

18. Ό.π., 8.12-20.

19. Ό.π., 8.21-27. Ο διακριτικός αυτός υπαινιγμός του βιογράφου στα χρόνια του Χριστού δίνει στον Ακροπολίτη την ευκαιρία για μία εκτενέστατη αναφορά στους συμβολισμούς του συγκεκριμένου αριθμού: *Βίος* Ευδοκίμου Β, 209.11-210.8.

20. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 8.27-9.10. Ο Ακροπολίτης (*Βίος* Ευδοκίμου Β, 210.17-23) αναφέρει και τους δύο γονείς, σε μία προσπάθεια, απ' ό,τι φαίνεται, να αμβλύνει την ενδεχόμενη αρνητική εντύπωση από την αποκλειστική σχέση του οσίου με τη μητέρα του.

21. Τα εν λόγω πρόσωπα χαρακτηρίζονται από τον Μεταφραστή ως *οἰκεῖοι*, λέξη η οποία μπορεί να ερμηνευθεί ποικιλοτρόπως. Προτιμήσαμε τη σημασία που συμφωνεί με τον όρο *προσήκοντες*, τον οποίο χρησιμοποιούν τα *Συναξάρια*· βλ. *Synaxarium CP*, 857.19. Εξάλλου η παρουσία συγγενών του οσίου στο Χαρσιανόν δεν είναι απίθανη, δεδομένης της καταγωγής του από την Καππαδοκία, και εναρμονίζεται πλήρως με την αίσθηση οικογενειακής επιχείρησης, την οποία γεννά η όλη διαδικασία αγιοποίησης του Ευδοκίμου· βλ. πιο κάτω, 142 κ. εξ.

22. Ο Loparev (Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, XII και Žitie sv. Evdokima, 159, σημ. 1) υποθέτει ότι πρόκειται για τη μεγάλη στολή του και τα διακριτικά της εξουσίας του.

23. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 9.15-21.

24. Ό.π., 9.22-10.4. Η φράση που αφορά στην προσευχή του οσίου πριν από το θάνατό του δεν είναι σαφής και δίνει την εντύπωση ότι ένα μέρος του κειμένου έχει εκπέσει (πρβλ. την περιγραφή του

Οι νεκροθάφτες από βαναυσότητα μάλλον παρά από σεβασμό προς την εντολή του τον έβαλαν μέσα στο φέρετρο, όχι μόνο μαζί με τα ενδύματα και τα υποδήματα του, αλλά και με τα στρώματα στα οποία κειτόταν[25].

Λίγες ημέρες μετά το θάνατό του κάποιος δαιμονισμένος ονόματι Ηλίας επισκέφτηκε τον τάφο του και θεραπεύτηκε από την πάθηση του[26]. Το παραπάνω θαύμα προσήλκυσε πλήθος άλλων αρρώστων. Ο αφηγητής αναφέρει την περίπτωση ενός παιδιού με παραλυσία στα χέρια, το οποίο γιατρεύτηκε, μόλις η μητέρα του τα άλειψε με λάδι από το καντήλι του τάφου[27], και ενός δεύτερου που είχε την ίδια πάθηση αλλά αυτή τη φορά στα πόδια[28]. Ακολουθεί η θεραπεία μιας δαιμονισμένης γυναίκας με την απλή προσέλευσή της στο μνήμα του οσίου[29], καθώς και μιας άλλης, η οποία επέθεσε στο πάσχον σημείο του σώματός της χώμα από τον τάφο, αφού πρώτα το ύγρανε με νερό ή μάλλον με τα δάκρυά της[30]. Αυτό το χώμα απεδείχθη επίσης αποτελεσματικό γιατρικό για κάθε είδος νόσημα σε πολλά άτομα, τα οποία λόγω αποστάσεως αδυνατούσαν να επισκεφτούν τα ίδια τον τάφο[31].

Στη συνέχεια ο συγγραφέας περνάει στη διήγηση της μετακομιδής του λειψάνου του Ευδοκίμου στην Κωνσταντινούπολη. Καθώς η φήμη των θαυμάτων του δεν άργησε να φθάσει ώς τα αφτιά των γονιών του, γεννήθηκε μέσα τους η επιθυμία να επισκεφτούν την τελευταία κατοικία του παιδιού τους. Τελικά η Ευδοκία πήρε την απόφαση να ταξιδέψει στο Χαρσιανόν, παρά τη μεγάλη απόσταση και την προχωρημένη ηλικία της[32]. Οταν έφτασε στον τάφο και είδε το πλή-

---

τέλους του Ευδοκίμου από τον Ακροπολίτη: *Βίος* Ευδοκίμου Β, 211.2-8). Σύμφωνα με τα *Συναξάρια* η κοίμηση του οσίου έλαβε χώρα στις 31 Ιουλίου, ημέρα τέλεσης της μνήμης του: *Synaxarium CP*, 857.25-26.

25. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 10.5-13.

26. Ό.π., 10.21-11.8.

27. Ό.π., 11.18-30. Ο Ακροπολίτης (*Βίος* Ευδοκίμου Β, 213.8-9) αναφέρει ότι αυτό το αγόρι ήταν η μόνη χαρά της μητέρας του, η οποία ήταν χήρα και δεν είχε άλλα παιδιά. Κατά πάσα πιθανότητα η παραπάνω προσθήκη είναι αποκύημα της φαντασίας του συγγραφέα, ο οποίος θα ήθελε να προσδώσει μεγαλύτερη δραματικότητα στην αφήγησή του.

28. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 11.31-12.11.

29. Ό.π., 12.12-20.

30. Ό.π., 12.21-30.

31. Ό.π., 12.31-13.18. Εμφανής είναι σε αυτό το σημείο η πρόθεση του συγγραφέα να διαφημίσει την αποτελεσματικότητα και την ταχύτητα των θαυμάτων του Ευδοκίμου, καθώς και την απουσία οποιασδήποτε επιβάρυνσης των ασθενών, στοιχείο που μαρτυρεί σύνδεσή του με το κέντρο λατρείας του οσίου.

32. Ό.π., 14.31-15.19. Το κείμενο δεν διευκρινίζει την οδό που ακολούθησε η μητέρα του αγίου ούτε το συγκοινωνιακό μέσον, το οποίο χρησιμοποίησε. Επομένως, η ανασύσταση του ταξιδιού της από την Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople, 786, είναι εντελώς υποθετική.

θος των προσερχομένων, καθώς και τις ιάσεις που επιτελούνταν, άρχισε να θρηνεί για το νεκρό γιό της, συγχρόνως όμως να εκφράζει υπερηφάνεια για το γεγονός ότι αξιώθηκε να γίνει μητέρα ενός αγίου[33]. Κατόπιν έδωσε εντολή να σηκώσουν την ταφόπετρα και να βγάλουν έξω το φέρετρο. Οταν το άνοιξαν, διαπίστωσαν ότι το σώμα του νεκρού, όπως επίσης τα ενδύματα και τα στρώματα μαζί με τα οποία είχε ταφεί, είχαν παραμείνει άφθαρτα μετά από 18 μήνες ενταφιασμού[34], και ότι επιπλέον ανέδιδαν αντί για αποφορά μια γλυκιά ευωδία[35].

Ενας μοναχός-ιερέας ονόματι Ιωσήφ[36], επιχείρησε να σηκώσει τον νεκρό, ο οποίος ανταποκρίθηκε στην προσπάθειά του σαν να ήταν ζωντανός. Έντρομος ο Ιωσήφ του ζήτησε την άδεια να του αλλάξει ρούχα και υποδήματα και εκείνος συναίνεσε προσφέροντας του μάλιστα ο ίδιος τα άκρα του. Ο μοναχός-ιερέας επετέλεσε το έργο του με τέτοια ευκολία, σαν να είχε συνεργό του τον ίδιο τον όσιο, και έπειτα κατέκλινε το σώμα στην ίδια στάση[37].

---

33. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 15.19-17.30. Η «ηθοποιΐα» της Ευδοκίας παραλείπεται από τον Ακροπολίτη· *Βίος* Ευδοκίμου Β, 215.15-19: *ἃ μὲν οὖν ἔφη καὶ οἵοις ἂν τοῖς λόγοις ἐχρήσατο, περιττὸν διηγεῖσθαι καὶ ἴσως οὐκ ἀκριβές, ἐπεὶ καὶ τοῖς τὰ περὶ τούτων ἱστορηκόσιν ἄλλων τινῶν ἐμέλησε, τῶν λυσιτελεστέρων ἡμῖν καὶ βελτιούντων μᾶλλον ψυχήν* .... Για την υποβάθμιση του ρόλου της μητέρας στη διήγηση αυτού του τελευταίου, βλ. πιο πάνω, 125, σημ. 20.

34. Η αναφορά στους μήνες που είχαν παρέλθει από το θάνατο του οσίου μας επιτρέπει να χρονολογήσουμε την άφιξη της μητέρας του στο Χαρσιανόν γύρω στα τέλη Ιανουαρίου με αρχές Φεβρουαρίου.

35. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 17.31-19.2. Η διατήρηση του σώματος του αγίου μετά το θάνατό του αποτελεί αγιολογικό τόπο· βλ. γενικά M. Kaplan, Les normes de la sainteté à Byzance (VIe-XIe siècle), στο: *Les margineaux et les autres, Mentalités. Histoire des cultures et des sociétés* 4 (1990), 25-26.

36. Ο Loparev (Žitie sv. Evdokima, 156, σημ. 6 και 250) προτείνει την ταύτισή του με τον όσιο Ιωσήφ τον Υμνογράφο, ο οποίος ανέσυρε από τον τάφο τους τα σώματα των 10 (ή 13) Μαρτύρων της Χαλκής επί Λέοντος Γ' του Ισαύρου· *Βίος Μαρτύρων Κωνσταντινουπόλεως* (BHG 1195): *AASS*, Aug. II, Bruxelles 1869, §24, 447. Παρά τις κάποιες αναλογίες ανάμεσα στις δύο σκηνές, καθώς και την εμπλοκή του Ιωσήφ του Υμνογράφου στη διαδικασία αγιοποίησης του Ευδοκίμου μέσω της σύνθεσης του κανόνα προς τιμήν του, η ταύτιση αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένη. Σε μια τέτοια περίπτωση προκαλεί απορία το γεγονός ότι μέσα στον *Βίο* δεν γίνεται ο παραμικρός συσχετισμός του μοναχού-ιερέα με τον ομώνυμο όσιο, καθώς και η απουσία από τον κανόνα οποιασδήποτε ένδειξης για κάποια σχέση του υμνογράφου με το τιμώμενο πρόσωπο. Οπως ορθώς είχε επισημάνει ο ίδιος ο Loparev (Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, III), ο Ιωσήφ φαίνεται ότι γνώριζε για τον Ευδόκιμο ακόμη λιγότερα από τον βιογράφο του.

37. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 19.3-30. Παρόλο που το δεύτερο αυτό θαύμα είναι πιο σπάνιο, δεν λείπουν τα παράλληλα: μετά τη μετακομιδή της σε άλλο φέρετρο η αγία Αθανασία Αιγίνης σφίγγει τα χέρια πάνω στο στήθος της για να αποτρέψει την ένδυσή της με έναν μεταξωτό χιτώνα, έως ότου πεισθεί από την παραίνεση κάποιας μοναχής· *Βίος* οσίας Αθανασίας (BHG 180), έκδ. Lydia Carras, The Life of St Athanasia of Aegina: A Critical Edition with Introduction, στο: Ann Moffatt (εκδ.), *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* [Byzantina Australensia

Η μητέρα του Ευδοκίμου επιθυμούσε να πάρει μαζί της το λείψανο του παιδιού της, αλλά τελικά φάνηκε να υποχωρεί μπροστά στην αντίδραση των εντοπίων και επέστρεψε στην κατοικία της[38]. Ο προαναφερθείς όμως μοναχός θα παραμείνει και θα καταφέρει τελικά να κλέψει το σώμα και να το μεταφέρει στη Βασιλεύουσα[39]. Κατά τη διάρκεια της πορείας ο όσιος θα συνεχίσει τη θαυματουργική του δράση θεραπεύοντας μία δαιμονισμένη, καθώς και την ηγουμένη της μονής του Μαντινείου[40], η οποία διηγήθηκε στη σορό την πάθηση που την ταλαιπωρούσε[41]. Μετά την άφιξή του στην Κωνσταντινούπολη η μητέρα του επένδυσε το φέρετρό του με ασήμι και το εναπέθεσε στο ναό που έκτισαν αυτή και ο άντρας της προς τιμήν της Θεοτόκου[42].

Οπως μπορεί κανείς να συμπεράνει από την παραπάνω περίληψη, τα ιστορικά στοιχεία, τα οποία διαθέτουμε για το πρόσωπο του Ευδοκίμου, είναι ελάχιστα[43]. Το οικογενειακό του όνομα δεν αναφέρεται στα σχετικά κείμενα, αλλά ο

5], Canberra 1984, §27, 221. Στην περίπτωση της οσίας Θεοκλητούς (*Synaxarium CP*, 914.26-34) οι συγγενείς της νεκρής αγίας αλλάζουν κάθε χρόνο τα ενδύματά της, χτενίζουν τα λευκά μαλλιά της και κόβουν τα νύχια της, τα οποία εξακολουθούν να μεγαλώνουν. Τέλος, το σώμα του Ιωάννου, επισκόπου Πολυβότου, (*Synaxarium CP*, 280.19-25 και 279-280.45-50) κάθε Πεντηκοστή μετακομίζεται από τη λάρνακά του και ενδύεται την αρχιερατική στολή, για να παρασταθεί στην τέλεση της θείας λειτουργίας. Ας σημειωθεί επίσης ότι αυτό είναι το μοναδικό σημείο, όπου ο συντάκτης του αυτοκρατορικού Μηνολογίου Α' αναφέρει μία λεπτομέρεια που απουσιάζει από το κείμενο του Μεταφραστή, δηλαδή, την περιβολή του νεκρού με λευκό χιτώνα· Latyšev, *Menologii anonymi*, 231.24: *ἐνδιδύσκει τοῦτον χιτῶνα λεπτὸν χιονώδη*.

38. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 20.8-21.7.

39. Ό.π., 21.7-19. Δεδομένου ότι ο Ιωσήφ προφανώς συνόδευε την Ευδοκία στο ταξίδι της και ότι η μετακομιδή του λειψάνου του Ευδοκίμου στην Κωνσταντινούπολη έγινε σύμφωνα με τα *Συναξάρια* στις 6 Ιουλίου (*Synaxarium CP*, 857.23-25) η διαμονή του μοναχού-ιερέα στο Χαρσιανόν πρέπει να διήρκεσε γύρω στους πέντε μήνες.

40. Ο Ακροπολίτης (*Βίος* Ευδοκίμου Β, 217.29) δίνει τη γραφή «Μαντίναιον». Για την τοποθεσία του συγκεκριμένου μοναστηριού, βλ. C. Mango, St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V, *AnBoll* 100 (1982), 405-406 (= *Mélanges offerts à B. de Gaiffier et F. Halkin*) (= Ο ίδιος, *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage* [Variorum Reprints], London 1984, IX), όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

41. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 21.20-22.13.

42. Ό.π., 22.14-23.12. Για τη θέση του ναού, βλ. Janin, *Eglises CP*, 115 και G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* [Dumbarton Oaks Studies 19], Washington, D.C. 1984, 316-318.

43. Η περίεργη υπόθεση ότι ο Ευδόκιμος είναι το ίδιο πρόσωπο με τον ομώνυμο υμνογράφο, ο οποίος συνέθεσε έναν κανόνα *εἰς τὸ μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα* (βλ. Beck, *Kirche*, 517-518), δεν επιβεβαιώνεται από καμία πηγή.

βιογράφος του Μιχαήλ Μαλεΐνου μας πληροφορεί ότι ο ήρωάς του ήταν συγγενής με τον όσιο[44]. Επίσης τόσο η διασκευή του Μεταφραστή όσο και αυτή του Ακροπολίτη δεν παρέχουν την παραμικρή ένδειξη για την χρονική περίοδο κατά την οποία έζησε ο άγιος. Το κενό αυτό αναπληρώνεται ευτυχώς από τα *Συναξάρια*, τα οποία αποκαλύπτουν ότι ο Ευδόκιμος χρημάτισε αξιωματούχος του εικονομάχου αυτοκράτορα Θεοφίλου[45].

Ο Chr. Loparev επιχείρησε να χρονολογήσει τα σημαντικότερα γεγονότα της ζωής του οσίου επιστρατεύοντας συχνά τη φαντασία του, προκειμένου να καλύψει τα κενά των πηγών[46]. Ας δούμε όμως από κοντά τα βασικά σημεία του χρονολογικού του σχήματος.

Ο Ευδόκιμος γεννήθηκε στην Καππαδοκία γύρω στο 809[47]. Στον καθορισμό του έτους γεννήσεως του οσίου καταλήγει ο παραπάνω μελετητής με βάση τον αριθμό των χρόνων της ζωής του (33) και την πιθανή παραμονή στο Χαρσιανόν του Ιωσήφ του Υμνογράφου, ο οποίος ανέκτησε την ελευθερία του μετά το θάνατο του Θεοφίλου (842)[48]. Απ' ό,τι φαίνεται, η οικογένειά του μετακόμισε κατά την παιδική του ηλικία στην Κωνσταντινούπολη, όπου ο πατέρας του κατέλαβε υψηλή θέση στην αυλή[49]. Μετά την ενηλικίωσή του ο Ευδόκιμος έγινε κανδιδάτος, δηλαδή αξιωματικός της ανακτορικής φρουράς[50]. Ο όσιος πιθανώς συνόδευσε το Θεόφιλο στην εκστρατεία κατά των Αράβων, την οποία ο ρώσος βυζαντινολόγος χρονολογεί λανθασμένα το 838 αντί του 831. Μετά την ανακατάληψη του Χαρσιανού, το οποίο μέχρι τότε τελούσε υπό αραβική κατοχή, ο Ευδόκιμος διορίστη-

---

44. *Βίος* Μιχαήλ Μαλεΐνου (BHG 1295), έκδ. L. Petit, *Vie de saint Michel Maléinos, suivie du traité ascétique de Basile Maléinos*, *ROC* 7 (1902), 551.18-21: *σκοπῶν γὰρ περὶ τούτων ἕκαστος ἀκριβέστερον εὑρήσει καὶ τὸν θεῖον Εὐδόκιμον, τὸν ἐν ταύτῃ μὲν τῇ βασιλευούσῃ λαμπρῶς εὐφημούμενον, θαύμασι δέ πολλοῖς τὴν ὑφήλιον καταυγάζοντα, συγγενῆ τοῦ μεγάλου τούτου ὑπάρχοντα.* Δεν γνωρίζουμε αν η συγγένεια ήταν από την πλευρά του πατέρα ή της μητέρας του Μιχαήλ, η πρώτη όμως περίπτωση φαίνεται πιο πιθανή, επειδή ο πατέρας του έφερε επίσης το όνομα Ευδόκιμος. Φυσικά το επώνυμο του αγίου δεν ήταν Μέγας, όπως ισχυρίζεται ο Loparev (Žitie sv. Evdokima, 154-155), επειδή αυτή η λέξη εδώ είναι επίθετο και όχι οικογενειακό όνομα.

45. *Synaxarium CP*, 857.3-4.9-10. Η απουσία αυτής της πληροφορίας από το κείμενο του Μεταφραστή δείχνει ότι η επέμβαση του τελευταίου στο χαμένο πρωτότυπο δεν πρέπει να περιορίστηκε απλώς σε αλλαγές υφολογικού χαρακτήρα.

46. Βλ. Loparev, Žitie sv. Evdokima, 156-160. Βλ. επίσης ο ίδιος, Vizantijskija žitija svjatyx VIII-IX vekov, *VV* 17 (1910), 114-119.

47. Βλ. Loparev, Žitie sv. Evdokima, 156.

48. Ό.π., σημ. 6.

49. Ό.π., 156. Ο Loparev υποθέτει αυθαίρετα ότι ανέλαβε τη διαχείριση των δημοσίων εσόδων.

50. Ό.π., 157.

κε στρατοπεδάρχης και ανέλαβε τη διοίκηση της ιδιαίτερης φρουράς που εγκατέστησε ο αυτοκράτορας στο ανακτημένο οχυρό[51]. Οταν ο Θεόφιλος πέθανε το 842, η αγάπη του οσίου για τον ηγεμόνα του, παρά τις εικονομαχικές πεποιθήσεις του τελευταίου, τον οδήγησε στο μαρασμό και στον πρόωρο θάνατο στις 31 Ιουλίου του ιδίου έτους[52]. Η μετακομιδή του λειψάνου του στην Κωνσταντινούπολη έλαβε χώρα στις 6 Ιουνίου 844[53].

Μία απλή παραβολή προς την περίληψη του *Βίου*, η οποία προηγήθηκε, αρκεί για να καταδείξει τις αυθαιρεσίες και τις ανακρίβειες, από τις οποίες βρίθει το παραπάνω χρονολογικό σχήμα[54]. Οπως έχει αναφερθεί, δεν υπάρχει καμία απόδειξη για την ταύτιση του μοναχού-ιερέα Ιωσήφ με τον Ιωσήφ τον Υμνογράφο[55]. Όσον αφορά στη σύνδεση του ονόματος του Ευδοκίμου με την απελευθέρωση του Χαρσιανού ή γενικά με τη νικηφόρα εκστρατεία του 831, έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: είναι αλήθεια ότι οι πηγές μας αναφέρουν πως το κάστρο του Χαρσιανού έπεσε στα χέρια των Αράβων το 729/730[56], ενώ δεν ξαναγίνεται μνεία του παρά μόνο το 831 επ' ευκαιρία της μάχης, η οποία δόθηκε στα περίχωρά του[57]. Εάν όμως αυτή η τελευταία είχε πράγματι οδηγήσει στην ανακατάληψη της πόλεως από τους Βυζαντινούς, και μάλιστα μετά από έναν περίπου αιώνα αραβικής κατοχής, κατά πάσα πιθανότητα οι χρονικογράφοι δεν θα άφηναν το γεγονός ασχολίαστο[58]. Εξάλλου, αν ο Ευδόκιμος είχε συμμετάσχει σε επι-

---

51. Ό.π.

52. Ό.π., 158-159.

53. Ό.π., 160.

54. Ήδη ο Mango, St. Anthusa, 406, σημ. 21, έχει επισημάνει τον μυθιστορηματικό χαρακτήρα της ανάπλασης της ζωής του Ευδοκίμου από τον Loparev.

55. Βλ. πιο πάνω, 127, σημ. 36.

56. Θεοφάνης (*Theophanis Chronographia*, έκδ. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 409.24-25. Για άλλες παράλληλες πηγές, βλ. Ilse Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813* [BBA 57], Berlin 1991, 130.

57. Η παλαιότερη από τις πηγές μας, η οποία κάνει λόγο για το Χαρσιανόν με αφορμή αυτό το γεγονός, είναι η Συνέχεια Θεοφάνη (*Theophanes Continuatus*, έκδ. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838), 114.17-22: *Τῷ δ' ἐπιόντι ἐνιαυτῷ ἔξεισι πάλιν μετὰ δυνάμεως ὁ Θεόφιλος, καὶ κατὰ τὸ Χαρσιανὸν πολλὰ ἐκ τῆς προτέρας νίκης τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἀπανθαδιαζομένων καὶ ἀλαζονευομένων, τούτοις συμπλακεὶς πολλούς τε χειροῦται τούτων, καὶ λείαν λαμβάνει ὡς τῶν πέντε καὶ εἴκοσι ἄχρι χιλιάδων, καὶ μετὰ νίκης λαμπρᾶς πρὸς τὴν βασιλεύουσαν ἐπανέρχεται*. Βλ. επίσης Σκυλίτζης (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, έκδ. J. Thurn [CFHB], Berlin-New York 1973), 68.44-48 και Κεδρηνός (*Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, έκδ. I. Bekker [CSHB], II, Bonn 1839), 123.16-20.

58. Όπως προκύπτει από το κείμενο της *Συνέχειας Θεοφάνη*, 114.17-22 η αναφορά στο Χαρσιανόν αποσκοπεί απλώς στο να δώσει μία τοπογραφική ένδειξη.

τυχημένη εκστρατεία εναντίον εχθρών της αυτοκρατορίας και επιπλέον αλλόθρησκων, θα μνημονευόταν το γεγονός αυτό από τους βιογράφους[59], δεδομένου ότι η εξύμνηση των κατορθωμάτων των στρατιωτικών αγίων αποτελεί κοινό τόπο στα σχετικά αγιολογικά κείμενα.

Στη σημερινή κατάσταση των γνώσεών μας γύρω από τον βίο του Ευδοκίμου θεωρούμε λοιπόν ότι ενδείκνυται να περιοριστούμε στη διαπίστωση πως ο όσιος έζησε κατά το πρώτο μισό του 9ου αιώνα αποφεύγοντας τη διατύπωση παρακινδυνευμένων υποθέσεων, οι οποίες δεν στηρίζονται στα δεδομένα των πηγών[60].

Ένα επιπλέον πρόβλημα τίθεται σχετικά με τον ακριβή χαρακτήρα του αξιώματος που άσκησε ο Ευδόκιμος στο Χαρσιανόν και ο οποίος δεν είναι ιδιαίτερα σαφής στα κείμενά μας[61]. Ο A.A. Vasiliev, καθώς και ο R. Guilland, υποστήριξαν ότι ο όσιος χρημάτισε στρατηγός του θέματος Χαρσιανού[62]. Οι εκδότες όμως της

59. Μοναδική εξαίρεση αποτελεί ο Ακροπολίτης (*Βίος* Ευδοκίμου Β, 207.26-208.2), ο οποίος κάνει μια πολύ γενική αναφορά στους πολεμικούς άθλους του οσίου.

60. Πάντως το 838 διοικητής του Χαρσιανού φαίνεται ότι ήταν κάποιος Βασίλειος, ο οποίος απεστάλη από το Θεόφιλο στο χαλίφη αλ-Μουτασίμ μετά την πτώση του Αμορίου· βλ. Μιχαήλ Σύρο (*Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, έκδ. J.-B. Chabot, III, Paris 1905, αναστ. ανατ. Bruxelles 1963), 96· βλ. και *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj (Bar Hebraeus)*, μτφρ. E.A.W. Budge, I, London 1932, 138. Η ταύτιση αυτού του προσώπου με τον πατέρα του Ευδοκίμου, η οποία έχει προταθεί από την Dejanira Potache, Le thème et la forteresse de Charsianon: recherches dans la région d'Akdagmadeni, στο: Hélène Ahrweiler (εκδ.), *Geographica byzantina* [Byzantina Sorbonensia 3], Paris 1981, 110, σημ. 2, δεν φαίνεται πιθανή.

61. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 7.25-28: *Ἀμέλει καὶ στρατοπεδαρχεῖν μέρους τοῦ Καππαδοκῶν χειροτονηθεὶς καὶ περὶ τὸ καλούμενον Χαρσιανὸν διατρίβων*· πρβλ. τον *Βίο* Ευδοκίμου Β, 207,14-15: *τοίνυν δὴ καὶ τιμᾶται πρὸς τοῦ βασιλέως οὐκ ἐλαχίστου τοῦ τῆς Καππαδοκίας κλίματος στρατοπεδαρχεῖν*· και το απόσπασμα από τον ίδιο *Βίο* Ευδοκίμου Β, 214,23-27: *ἔτυχε μὲν ὁ μέγας οὗτος, ὡς ἔφημεν, ἐν τοῖς τῆς Καππαδοκίας μέρεσι τὰ τῆς κοσμικῆς ἐπιτροπείας λαχών, ..., καὶ οἱ λοιπὸν τὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπὶ τοῖς οὕτω πως τὰ Χαρσιανοῦ καλουμένοις ἐπέστη*. Βλ. επίσης *Synaxarium CP*, 857.9-12: *κανδιδάτος ὑπὸ Θεοφίλου τιμᾶται καὶ στρατοπεδαρχεῖν τάσσεται πρῶτον μὲν κατὰ τὴν Καππαδοκῶν, ἔπειτα κατὰ τὸ Χαρσιανόν, ...* · πρβλ. *Menologium*, 568. Σύμφωνα με τον Loparev (Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, XI), οι συντάκτες των *Συναξαρίων* παρερμήνευσαν τη λέξη *μέρος* στο πρωτότυπο, η οποία εδώ είναι ένας τεχνικός όρος και σημαίνει στρατιωτική μονάδα και όχι γεωγραφική περιοχή. Στο ίδιο σφάλμα φαίνεται ότι υπέπεσε και ο Ακροπολίτης.

62. A.A. Vasiliev, *Vizantija i araby. Političeskija otnošenija bizantii i arabov za vremja amorijskoj dinastii*, Petrograd 1900, 88. R. Guilland, Le Stratopédarque et le Grand Stratopédarque, *BZ* 46 (1953), 64 (= Ο ίδιος, *Recherches sur les institutions byzantines* [BBA 35], I, Berlin 1967, 498-499), και ο ίδιος, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Le titre de Candidat. Candidatus, ο Κανδιδάτος, στο: P. Wirth (εκδ.), *Polychronion. Festschrift Fr. Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966 (= Ο ίδιος, *Titres et fonctions de l'empire byzantin* [Variorum Reprints], London 1976, II), 216.

γαλλικής επεξεργασμένης μετάφρασης του προαναφερθέντος έργου του Vasiliev ορθώς απορρίπτουν την παραπάνω άποψη, εφόσον η ίδρυση του θέματος Χαρσιανού είναι μεταγενέστερη του 863[63]. Μία λύση θα μπορούσε ίσως να δώσει ο όρος *μέρος*, ο οποίος ήδη περί τα τέλη του 7ου - αρχές 8ου αιώνα φαίνεται ότι είχε αντικατασταθεί από τον αντίστοιχο πιο λαϊκό όρο *τούρμα*[64]. Επομένως, η περίφραση του συγγραφέα του *Βίου* μπορεί να σημαίνει ότι ο όσιος έγινε τουρμάρχης[65], ή μάλλον κλεισουράρχης Χαρσιανού[66].

Το γεγονός ότι ο άγιος υπηρέτησε έναν εικονομάχο αυτοκράτορα κίνησε τις υποψίες ορισμένων μελετητών, οι οποίοι υποστήριξαν ότι το χαμένο πρωτότυπο ήταν έργο εικονομάχου συγγραφέα. Ο πρώτος, ο οποίος θεώρησε τον Ευδόκιμο ως έναν καλό υποψήφιο για εικονομάχο άγιο, ήταν ο I. Ševčenko[67]. Εκτός από την καριέρα του οσίου στην αυλή του Θεοφίλου[68], ο παραπάνω μελετητής επισήμανε

---

63. A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I: *La dynastie d'Amorium (820-867)*, Bruxelles 1935, 104, σημ. 4. Εξάλλου ο σχετικά χαμηλός στην ιεραρχία τίτλος του *κανδιδάτου* δεν συμβιβάζεται με το αξίωμα του στρατηγού· βλ. M. Kaplan, Les grands propriétaires de Cappadoce (VIe-XIe siècles), στο: C.D. Fonseca (εκδ.), *Le aree omogenee della Civiltà Rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino: la Cappadocia. Atti del Quinto Convegno Internazionale di Studio sulla Civiltà Rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia*, Galatina 1981, 144, σημ. 107. Ανάλογη ένσταση προβάλλουν και οι συγγραφείς του σχετικού λήμματος A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 2, 740.

64. J.F. Haldon, *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900* [Ποικίλα Βυζαντινά 3], Bonn 1984, 210 και 385-386.

65. Ο Ευδόκιμος αναφέρεται ως στρατηγός Καππαδοκίας και παράλληλα ως τουρμάρχης Χαρσιανού από τον Στ. Λαμπάκη στο: *Η Μικρά Ασία των θεμάτων*, 441 και 472.

66. Το ακριβές έτος της προαγωγής της *τούρμας* Χαρσιανού σε *κλεισούρα* δεν είναι γνωστό. Η υπόθεση του H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Leipzig 1899, ανατ. Amsterdam 1966, 96, η οποία υιοθετήθηκε στη συνέχεια από τον E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (= Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, III, Bruxelles 1935, 50), δηλαδή ότι το συγκεκριμένο γεγονός ακολούθησε την κατάπνιξη της εξέγερσης του θέματος των Αρμενιάκων από τον Κωνσταντίνο Ϛ' το 793, είναι αστήρικτη, αλλά ήδη το *Τακτικόν* Uspenskij (842-843) μνημονεύει τον *κλεισουριάρχη* Χαρσιανού, ο οποίος εδώ φέρει τον τίτλο του σπαθαροκανδιδάτου· βλ. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1972, 55.5. Ας σημειωθεί επίσης ότι ο Γενέσιος (*Iosephi Genesii regum libri quattuor*, έκδ. Anni Lesmüller-Werner – H. Thurn [CFHB 14], Berlin 1978), 68.33-69.34, στην αφήγηση της μάχης του Πόσοντα (863) αποκαλεί αναχρονιστικά τον κλεισουράρχη Χαρσιανού *μεράρχη*. Αντιθέτως προς την άποψη του Honigmann, (ό. π., σημ. 4), θεωρούμε ότι πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο με τον κλεισουράρχη του Χαρσιανού, ο οποίος, σύμφωνα με τη Συνέχεια Θεοφάνη, 183.8-10, επετέλεσε το ίδιο ανδραγάθημα, δηλαδή την αιχμαλώτιση του γιου του Ομάρ, εμίρη της Μελιτηνής.

67. I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, στο: *Iconoclasm*, (= Ο ίδιος, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine Word* [Variorum Reprints], London 1982, V), 127 (19).

68. Ό.π. Γνωρίζουμε όμως αρκετά παραδείγματα αγίων φερομένων ως εικονοφίλων, οι οποίοι διετέλεσαν αξιωματούχοι εικονομάχων αυτοκρατόρων, βλ. πιο κάτω, 136 και σημ. 83. Δεν πρέπει επί-

ότι στα σχετικά κείμενα δεν γίνεται η παραμικρή αναφορά σε εικόνες, στην εικονομαχία, ή σε εναντίωση του ήρωα στην κυβέρνηση, ενώ η εκδοχή του Μεταφραστή αφήνει μάλιστα κάποιες αιχμές κατά των μοναχών. Τέλος, είναι ενδεικτικό ότι ο άγιος διακρίθηκε για τις αγαθές του πράξεις[69].

Ακολούθως η Marie-France Auzépy προσπάθησε να ανακαλύψει μέσω της φιλολογικής ανάλυσης κοινά σημεία μεταξύ του συγκεκριμένου *Βίου* και άλλων αγιολογικών κειμένων, τα οποία έχουν χαρακτηριστεί ως εικονοκλαστικά, ή πάντως ως μη εικονόφιλα, δηλαδή τους *Βίους* Γεωργίου Αμάστριδος (BHG 668), Φιλαρέτου (BHG 1511z) και Λέοντος Κατάνης (BHG 981)[70]. Σύμφωνα με την παραπάνω ερευνήτρια τα εν λόγω κείμενα διαφοροποιούνται από το αγιολογικό πρότυπο στα εξής σημεία: α) Αντιθέτως προς τους άλλους *Βίους* αγίων εδώ διακρίνουμε μία τάση να μην προβάλλεται ο πρωταγωνιστής μέσω θετικών χαρακτηρισμών, επειδή αυτό που μετράει στις συγκεκριμένες περιπτώσεις δεν είναι το επίθετο αλλά το ρήμα, με άλλα λόγια αυτό που έχει αξία δεν είναι η αγιότητα ως κατάσταση αλλά ως ενέργεια: ο άγιος είναι άγιος λόγω των πράξεών του[71]· β) Οι αναφορές στην Παλαιά Διαθήκη υπερτερούν έναντι εκείνων στην Καινή, στοιχείο

σης να ξεχνούμε ότι η οριστική επαναφορά της λατρείας των εικόνων αποφασίστηκε από άτομα, τα οποία κατείχαν εξέχουσα θέση στην αυλή του Θεοφίλου. Για τους υπεύθυνους της αναστηλώσεως των εικόνων, βλ. C. Mango, The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, στο: *Iconoclasm*, (= Ο ίδιος, *Byzantium and its Image*, XIII), 134 (4).

69. Ševčenko, Hagiography, 127. Ο βιογράφος του Ευδοκίμου είναι πιθανόν να απέφυγε να θίξει το ζήτημα της εικονομαχίας, επειδή θα του ήταν δύσκολο να δικαιολογήσει την υπηρεσία του ήρωά του στον στρατό ενός εικονομάχου αυτοκράτορα. Επίσης οι υπαινιγμοί εις βάρος των μοναχών μπορεί να έχουν διαφορετική αιτία από τα εικονομαχικά αισθήματα του συγγραφέα, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, βλ. πιο κάτω, 142 κ.εξ. Σχετικά με τη λατρεία του λειψάνου του οσίου, ο ίδιος ερευνητής (Ševčenko, Hagiography, 121 (11), σημ. 59) έχει παρατηρήσει, αναφορικά με τον *Βίο* Γεωργίου Αμάστριδος (BHG 668), ότι δεν υπάρχει καμία ένδειξη για εχθρική αντιμετώπιση της λατρείας των αγίων κατά τη δεύτερη περίοδο της εικονομαχίας. (Η σύνδεση γενικά της εικονομαχίας με τη λειψανομαχία έχει αμφισβητηθεί από τον J. Wortley, Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics, *BF* 8 [1982], 253-279).

70. Marie-France Auzépy, L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des Vies de saints iconoclastes, *Bsl* 53 (1992), 57-67. Βλ. επίσης την κριτική της Augusta Acconcia Longo, A proposito di un articolo recente sull'agiografia iconoclasta, *RSBN* n.s. 29 (1992), 3-17, την απάντηση της Marie-France Auzépy, À propos des Vies de saints iconoclastes, *RSBN* n.s. 30 (1993), 3-5, καθώς και την ανταπάντηση της Augusta Acconcia Longo, Di nuovo sull'agiografia iconoclasta, *RSBN* n.s. 30 (1993), 7-15. Στη συνέχεια θα περιοριστούμε βασικά στη συζήτηση των σημείων, τα οποία αφορούν ειδικά στον *Βίο* του Ευδοκίμου.

71. Auzépy, L'analyse littéraire, 58. Βλ. όμως τις κατά τη γνώμη μας δικαιολογημένες ενστάσεις της Longo, A proposito, 5-6. Ειδικά για την περίπτωση του Ευδοκίμου η ιταλίδα βυζαντινολόγος παρατηρεί ότι δεν μπορούμε να συνάγουμε ασφαλή συμπεράσματα για τη γλώσσα του πρωτοτύπου από τη διασκευή του Μεταφραστή.

το οποίο, όταν συναντάται σε μια αγιολογική πηγή του 8ου-9ου αιώνα, αποτελεί ένδειξη της εικονομαχικής παιδείας του συγγραφέα της[72]. γ) Οι άγιοι δεν κάνουν θαύματα τουλάχιστον κατά τη διάρκεια της ζωής τους[73]. Η αγιότητα τους συνίσταται στο ότι συνδυάζουν ορισμένες χριστιανικές αρετές, κυρίως την ευσπλαχνία, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη και την ταπεινοφροσύνη, με την άσκηση του κοινωνικού τους λειτουργήματος[74]. Εξάλλου οι *Βίοι* αυτών των αγίων, οι οποίοι

---

72. Auzépy, L'analyse littéraire,58-59. Βλ. όμως τον σκεπτικισμό της Longo, A proposito, 6-7. Πα την ώρα έχουμε εντοπίσει στο «μεταφραστικό» *Βίο* του Ευδοκίμου τις ακόλουθες βιβλικές παραπομπές: *Βίος* Ευδοκίμου Α, 2.12-15 (=*Πρὸς Κορινθίους* Α 7.31)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 3.26-28 (=*Ψαλμὸς* 118, 162)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 3.28-4.1 (=στο ίδιο, 97)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 4.1-4 (=στο ίδιο, 72)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 4.4-6 (=στο ίδιο, 103)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 4.27-5.1 (=*Πρὸς Κορινθίους* Β, 6.7)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 5.25-26 (=*Ἰὼβ* 31.7)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 5.27-29 (=στο ίδιο, 31.1)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 6.21-23 (=*Πρὸς Κορινθίους* Β, 9.6)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 8.3-5 (= *Ἠσαΐας* 1.17)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 10.2-3 (=*Κατὰ Λουκᾶν* 23.46)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 10.14-15 (=*Κατὰ Ματθαῖον* 5.15)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 12.27-30 (=*Ψαλμὸς* 125.5)· *Βίος* Ευδοκίμου Α, 16.31-33 (=*Κατὰ Ἰωάννην* 1.13). Η αναλογία λοιπόν είναι υπέρ της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά παρατηρούμε ότι οι οκτώ παραπομπές στην τελευταία προέρχονται από τρία μόνο βιβλία, το Ψαλτήριο (5 παραπομπές από τις οποίες οι 4 στον ίδιο ψαλμό), τον Ιώβ (2 παραπομπές) και τις προφητείες του Ησαΐα (1 παραπομπή). Αντιθέτως, οι παραπομπές στην Καινή Διαθήκη, αν και λιγότερες σε αριθμό (6), προέρχονται από τέσσερα διαφορετικά βιβλία με εμφανή προτίμηση προς τις επιστολές του Παύλου. Η ευρύτατη διάδοση του Ψαλτηρίου, το οποίο εξάλλου χρησιμοποιείται και ως λειτουργικό βιβλίο, καθώς και ο κοινότοπος χαρακτήρας αρκετών από τις παραπάνω παραπομπές, μας καθιστούν επιφυλακτικούς ως προς την εξαγωγή συμπερασμάτων με βάση ένα κείμενο, το οποίο άλλωστε δεν είναι το πρωτότυπο.

73. Auzépy, L'analyse littéraire, 60. Μόνη εξαίρεση αποτελεί ο Γεώργιος Αμάστριδος, του οποίου όμως τα θαύματα σύμφωνα με την εν λόγω ερευνήτρια αποσκοπούν στην αποκατάσταση της κοινωνικής και φυσικής ισορροπίας και όχι αυτής της ζωής ενός ατόμου · βλ. όμως τον *Βίο* Γεωργίου Αμάστριδος (BHG 668), έκδ. V.G. Vasil'evski, *Russko-vizantijskija izsledovanija, Trudy III*, Petrograd 1915, §27-30, 43-49, όπου ο άγιος σώζει με θαύμα δύο εμπόρους που είχαν καταδικαστεί αδίκως σε θάνατο. Κατά τη γνώμη μας πάντως, τα προαναφερθέντα κείμενα δεν μπορούν να ενταχθούν σε μία ενιαία κατηγορία με βάση αυτό το κριτήριο· βλ. επίσης τις παρατηρήσεις της Longo, A proposito, 8-10. Εξάλλου η απουσία θαυμάτων δεν αποτελεί αποκλειστικό χαρακτηριστικό των συγκεκριμένων *Βίων*, εφόσον αυτός του Νικηφόρου, έργο προφανώς της εικονόφιλης περιόδου του Ιγνατίου διακόνου, δεν περιέχει κανένα, αν εξαιρέσουμε την προσπάθεια του συγγραφέα να παρουσιάσει ως πρόρρηση μία παρατήρηση του αγίου στο Βάρδα, ανιψιό του Λέοντος Ε· *Βίος* Πατριάρχη Νικηφόρου (BHG 1335), έκδ. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi constantinopolitani. Opuscula historica*, Leipzig 1880, 201.8-29, ενώ ούτε στον *Βίο* Πατριάρχη Ταρασίου (BHG 1698), έκδ. St. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon: Introduction, Edition, Translation, and Commentary* [BBOM 4], Aldershot 1997, έργο και αυτό του Ιγνατίου, αναφέρεται κάποιο θαύμα του πατριάρχη στο διάστημα της ζωής του.

74. Auzépy, L'analyse littéraire, 61. Ωστόσο, η έμφαση στις κοινωνικές αρετές του αγίου δεν αποτελεί μονοπώλιο μιας εικονομαχικής αντίληψης για την αγιότητα, όπως αποδεικνύουμε στη συνέχεια, βλ. πιο κάτω, 138 κ.εξ.

σημειωτέον ότι έχουν όλοι τους ένα κοινωνικό λειτούργημα, ασχολούνται ιδιαίτερα με την οικονομική και κοινωνική ζωή[75].

Το πορτραίτο του εικονομάχου αγίου, το οποίο σύμφωνα με τη γαλλίδα βυζαντινολόγο προκύπτει από τα εν λόγω κείμενα, είναι αυτό ενός ανθρώπου, ο οποίος ζώντας μέσα στον κόσμο φροντίζει για την υλική και πνευματική σωτηρία των συνανθρώπων του: ο υλικός τομέας αφορά στην παροχή ελεημοσύνης, στην αποκατάσταση της δικαιοσύνης και στην κατοχύρωση της ασφάλειας, ενώ ο πνευματικός στην τέλεση της Θείας Ευχαριστίας, όταν ο άγιος είναι ιερέας όπως ο Γεώργιος. Μία τέτοια αντίληψη για την αγιότητα, κοινωνική και συλλογική, είναι αντίθετη προς το ασκητικό ιδεώδες και ο *Βίος* Ευδοκίμου, καθώς και Γεωργίου Αμάστριδος, φέρουν πράγματι ίχνη αυτής της αντίθεσης, αν όχι ανταγωνισμού[76].

Τέλος, οι συντάκτες της *PMBZ* εκφράζουν αμφιβολίες για το αν ο αρχικός *Βίος* Ευδοκίμου ήταν όντως εικονομαχικός, επειδή χρονολογούν τη μετακομιδή του λειψάνου του στην Κωνσταντινούπολη λίγο μετά το τέλος της εικονομαχίας (μεταξύ 842 και 844)[77]. Οπως όμως επισημάναμε παραπάνω, αυτή η χρονολόγηση είναι καθαρά υποθετική[78] και επομένως, δεν μπορεί να προβληθεί ως επιχείρημα.

Κατά τη γνώμη μας πάντως, το ζήτημα παραμένει ανοιχτό, εφόσον μάλιστα οι κρίσεις μας για το χαμένο κείμενο βασίζονται σε μία διασκευή, της οποίας ο συντάκτης κατά πάσα πιθανότητα έχει επιφέρει αλλαγές στο περιεχόμενο του πρωτοτύπου. Το γεγονός ότι ο Μεταφραστής έκρινε σκόπιμο να αποσιωπήσει το όνομα του Θεοφίλου και να μην προσδιορίσει την περίοδο όπου έζησε ο όσιος γεννά τη δικαιολογημένη υποψία ότι διέκρινε εικονομαχικό προσανατολισμό στον αρχικό *Βίο* ή τουλάχιστον φοβήθηκε το ενδεχόμενο παρεξηγήσεως[79]. Από

---

75. Auzépy, L'analyse littéraire, ό. π.

76. Ό. π., 62. Για το θέμα των αντιμοναχικών αιχμών του βιογράφου του Ευδοκίμου, οι οποίες κατά τη γνώμη μας δεν σχετίζονται άμεσα με το ζήτημα της εικονομαχίας, βλ. πιο κάτω, 142 κ.εξ. Οι όροι πάντως «αντίθεση» και «ανταγωνισμός» είναι υπερβολικοί, αναφορικά τουλάχιστον με τον συγκεκριμένο *Βίο*, επειδή ο συγγραφέας υποστηρίζει βέβαια ότι ένας καλός χριστιανός δεν είναι αναγκαίο να ζεί έξω από τον κόσμο, αναγνωρίζει όμως ότι η αγιότητα και η θαυματουργία αποτελούν σχεδόν αποκλειστικό προνόμιο μιας εκλεκτής μερίδας μοναχών: *Βίος* Ευδοκίμου Α, 14.10-30. Άλλωστε, δεν θεωρούμε ότι η περίπτωση του Ευδοκίμου συνιστά ένα πρότυπο αγιότητας, το οποίο έχει συλληφθεί σε αντιδιαστολή προς αυτό του μοναχού, αλλά μάλλον μία απόπειρα μεταφοράς αυτού του τελευταίου μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο, βλ. πιο κάτω, 137-138 και 143. (Ως προς τους υπαινιγμούς κατά του μοναχισμού στον *Βίο Γεωργίου Αμάστριδος*, §16, 28· πρβλ. τους αντίστοιχους στον εικονόφιλο *Βίο* Νικηφόρου Πατριάρχη, 155.8-19).

77. *Prolegomena*, στην *PMBZ*, 1, 84.

78. Βλ. πιο πάνω, 131.

79. Βέβαια, αν το αρχικό κείμενο ήταν όντως εικονομαχικό, η σύνταξή του θα προηγήθηκε της αναστηλώσεως των εικόνων (11 Μαρτίου 843).

την άλλη όμως πλευρά, θα ήταν δύσκολο να εξηγήσουμε για ποιόν λόγο ένας τόσο φανατικός εικονολάτρης όσο ο σύγχρονος του Ευδοκίμου Ιωσήφ ο Υμνογράφος ανέλαβε να εξυμνήσει έναν άγιο, ο οποίος ανταποκρινόταν στο εικονομαχικό πρότυπο αγιότητας, εξαίροντας μάλιστα την Ορθοδοξία του[80].

Εξάλλου πολλές από τις ιδιομορφίες του συγκεκριμένου *Βίου*, όπως και του *Βίου* Φιλαρέτου, θα μπορούσαν να αποδοθούν, όχι σε ενδεχόμενες εικονομαχικές πεποιθήσεις των συγγραφέων τους, αλλά στις ιδιαίτερες δυσκολίες που θα αντιμετώπισαν αυτοί οι τελευταίοι στην προσπάθειά τους να δικαιολογήσουν την αγιότητα των ηρώων τους, και οι οποίες θα τους επέβαλαν μία διαφορετική προσέγγιση του θέματός τους από τη συνήθη των συναδέλφων τους. Αν κρίνουμε από τη διασκευή του Μεταφραστή, η τακτική που ακολουθεί ο βιογράφος του Ευδοκίμου συνίσταται στο να μην επικεντρώνει την προσοχή του στα συμβάντα της σύντομης ζωής του ήρωά του, τα οποία άλλωστε δεν δίνουν μία ικανοποιητική εξήγηση της μεταθανάτιας θαυματουργικής δράσης του, αλλά στην απαρίθμηση των αρετών του, οι οποίες ανταποκρίνονται στο πρότυπο ενός αγίου-μοναχού, αλλά παράλληλα και ενός αγίου-φορέα κοσμικής εξουσίας[81].

Οι αρετές όμως αυτές δεν αποτελούν ιδιάζον χαρακτηριστικό του Ευδοκίμου, επειδή εμφανίζονται, και μάλιστα σε συνδυασμό με την ιδιότητα του στρατιωτικού, σε περιπτώσεις άλλων, συγχρόνων του περίπου, αγίων, οι οποίοι επιπλέον θεωρούνται οπαδοί της εικονόφιλης παράταξης, δηλαδή του Αντωνίου του Νέου[82] και του δούκα Καλλίστου[83].

---

80. Loparev, Žitie svjatavo Evdokima pravednavo, 29.2-6.

81. Η απουσία ουσιαστικών πληροφοριών για τη ζωή του οσίου θα μπορούσε επίσης να οφείλεται στην ελλιπή γνώση του συγγραφέα ή, αν δεχτούμε ότι αυτός ο τελευταίος ήταν εικονόφιλος, στην απροθυμία του να υπεισέλθει σε περαιτέρω λεπτομέρειες, για να μην αναγκαστεί να επιβεβαιώσει τις υποψίες για σχέσεις του ήρωά του με τους εικονομαχικούς κύκλους.

82. Δυστυχώς ο *Βίος* Αντωνίου του Νέου δεν σώζεται ολόκληρος. Ένα τμήμα του (BHG 142) έχει εκδοθεί από τον 'Α. Παπαδόπουλο-Κεραμέα, *Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας*, I, Petrograd 1907 (=*Pravoslavnyj palestinskij sbornik*, 19, XII), 186-216, ενώ ένα άλλο (BHG 142 Addit.) από τον Fr. Halkin, Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainquer des Arabes en 863 (d'après un texte inédit), *AnBoll* 62 (1944), 210-223 (= Ο ίδιος, *Saints moines d'Orient* [Variorum Reprints], London 1973, VIII). Τέλος, ένα τρίτο απόσπασμα (BHG 143) έχει ενσωματωθεί στη συλλογή του Παύλου Ευεργετινού, *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων*, Κωνσταντινούπολη 1861, 116-118.

83. *Μαρτύριο* 42 Μαρτύρων Αμορίου (BHG 1213), έκδ. V.G. Vasil'evski – P. Nikitin, Skažanija o 42 amoriiskikh mučenikhax, *Zapiski Imper. Akademij Nauk*, VII/ 2, Saint-Pétersburg 1905, 22-36. Δυστυχώς δεν έχει διασωθεί ο *Βίος* του Πέτρου του Θαυματουργού ούτε του Σεργίου Νικητιάτη, δύο άλλων στρατιωτικών αξιωματούχων της εποχής του Θεοφίλου, των οποίων γνωρίζουμε την ύπαρξη βασικά από τα *Συναξάρια*: *Synaxarium CP*, 125.4-126.12 (Πέτρος), και στο ίδιο, 777.5-778.16 (Σέργιος).

Ο πρώτος χρημάτισε *ἐκ προσώπου* του θέματος των Κιβυρραιωτών επί βασιλείας Μιχαήλ Β' (820-829)[84]. Κατά την άσκηση του παραπάνω αξιώματος ο Αντώνιος διακρίθηκε για τη δικαιοσύνη του[85], ενώ η φροντίδα του για τη διαφύλαξη της παρθενίας του ήταν τόσο μεγάλη, ώστε ποτέ στη ζωή του δεν φίλησε γυναίκα ή αγένειο άνδρα[86]. Μέσα στον *Βίο* τονίζεται επίσης η φιλανθρωπία του αγίου, ο οποίος απέφευγε να επιβάλει την ποινή της μαστιγώσεως, αλλά περιοριζόταν να μαστιγώνει σχεδόν μέχρι θανάτου έναν μόνο ένοχο κάθε χρόνο προς παραδειγματισμό των υπολοίπων[87]. Εξάλλου ο Αντώνιος επιτέλεσε ένα θαύμα, ενώ δεν είχε ακόμη περιβληθεί το μοναχικό σχήμα[88].

Ο Κάλλιστος, δούκας της Κολωνείας, είναι ο πρωταγωνιστής μίας από τις εκδοχές του *Μαρτυρίου* των 42 μαρτύρων του Αμορίου (Γ), η οποία αποδίδεται στον Μιχαήλ Σύγκελλο. Ο συγγραφέας μας πληροφορεί ότι ο άγιος καταγόταν από την Ανατολή και ότι προερχόταν από επιφανείς γονείς, των οποίων όμως δεν μνημονεύει τα ονόματα[89]. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του, υπήρχε ήδη μία παράδοση αγιότητας στην εν λόγω οικογένεια, επειδή ο πατέρας του Καλλίστου, *φιλοξενίᾳ καὶ σωφροσύνῃ καὶ ἀγχινοίᾳ τῷ βίῳ διαπρέψας*, έλαβε μετά θάνατον το χάρισμα της ιάσεως δαιμονισμένων και άλλων αρρώστων[90]. Ως γόνος αριστοκρατικής οικογένειας ο Κάλλιστος στάλθηκε για να μορφωθεί στη Βασιλεύουσα[91]. Μόλις έφτασε στην κατάλληλη ηλικία, έγινε δεκτός στην ανακτορική φρουρά *διά τε ῥώμην σώματος καὶ κάλλος καὶ συγγενῶν εὐδοκίμησιν*[92]. Ο Κάλλιστος θα φανεί στην πράξη αντάξιος του ονόματός του. Ο συγγραφέας επανειλημμένα αναφέρεται στις αρετές που κοσμούσαν το μελλοντικό μάρτυρα δίνοντας έμφαση στην παρθενία[93] και τη φιλανθρωπία του[94]. Ο άγιος δεν παρέλειπε να ψάλλει σε κάθε περίσταση τους ύμνους του Δαβίδ, ενώ βρισκόταν στο σπίτι ή στο δρόμο, κατά την προσέ-

---

84. Για το αξίωμα του *ἐκ προσώπου*, βλ. Oikonomidès, *Listes*, 342.

85. *Βίος* Αντωνίου Νέου (BHG 142), 194.11-16 (έκδ. Παπαδόπουλος -Κεραμεύς).

86. Ό.π., 194.21-24.

87. Ό.π., 194.24-30.

88. Ό.π., 195.15-197.6.

89. *Μαρτύριο* 42 Μαρτύρων Αμορίου (BHG 1213), 23.14-15. Μία άλλη εκδοχή αναφέρει ότι ανήκε στην οικογένεια των Μελισσηνών· βλ. *Μαρτύριο* 42 Μαρτύρων Αμορίου (BHG 1209), (Δ), έκδ. Vasil'evski – Nikitin, ό.π., 50.5-6. Ο σκεπτικισμός του A. Kazhdan, Hagiographical notes (13-16), *Byz* 56 (1986), 155 (=Ο ίδιος, *Authors and Texts in Byzantium* [Variorum], Aldershot 1993, VI) γύρω από την αλήθεια της συγκεκριμένης πληροφορίας δεν μας φαίνεται δικαιολογημένος.

90. *Μαρτύριο* 42 Μαρτύρων Αμορίου (BHG 1213), 23.15-18.

91. Ό.π., 19-20.

92. Ό.π., 20-24.

93. Ό.π., 27 και 25.11-12.

94. Ό.π., 25.12-19.

λευση ή την επιστροφή του από τα ανάκτορα, συχνά και στο χώρο εργασίας του, όταν ήταν μόνος του[95]. Προτιμούσε επίσης τον εκκλησιασμό από κάθε άλλη ασχολία[96]. Τέλος, άσκησε με υποδειγματικό τρόπο το αξίωμα του στην Κολώνεια συνδυάζοντας τα καθήκοντα του κυβερνήτη με αυτά του κηδεμόνα. Ο βιογράφος σημειώνει ότι ο δούκας αγαπούσε τους ευσεβείς και αποστρεφόταν τους αιρετικούς, ότι σπάνια κατέφευγε στην άσκηση βίας για το σωφρονισμό των απείθαρχων, αλλά χρησιμοποιούσε κυρίως το παράδειγμα του βίου του και το λόγο, καθώς και ότι προστάτευε τους φτωχούς από τις αρπακτικές διαθέσεις των ισχυρών[97].

Σε μία αποστροφή προς τον ήρωά του ο συγγραφέας δείχνει αναποφάσιστος για τα επίθετα που θα έπρεπε να αποδώσει σε έναν άγιο, ο οποίος διαθέτει τόσες αντιφατικές εκ πρώτης όψεως ιδιότητες: ... *τί οὖν σε προσείπω; ἡγούμενον καὶ τοπάρχην πολυανθρώπου πόλεως; ἀλλὰ τοῖς ἤθεσιν ὅλως τῶν ἀνακειμένων θεῷ κατακεκόσμησαι. μοναστήν σε καλέσω; ἀλλὰ δόρυ καὶ κράνος καὶ ῥομφαίαν καὶ θώρακα ὡς πρωταγωνιστὴς στρατοπέδων περίκεισαι. ἕνα τῶν μιγάδων σε λέξω; ἀλλὰ παρθενίας κάλλεσι καὶ σωφροσύνης ἀστραπαῖς καταλάμπεις τὸ ὑποκείμενον*[98].

Εκφράσεις όπως η παραπάνω θυμίζουν αντίστοιχες της *Ακολουθίας* προς τιμήν του ασκητή-αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά[99]. Βέβαια, είναι αλήθεια πως αυτός ο τελευταίος δεν αγιοποιήθηκε, η ύπαρξη όμως μιας τέτοιας προσπάθειας πιστοποιείται από το συγκεκριμένο κείμενο[100], ο συντάκτης του οποίου τονίζει κατ' επανάληψη τις αρετές του εκλιπόντος (τήρηση των θείων εντολών, ελεημοσύνη, εγκράτεια κ.λπ). Τέλος, ισχυρίζεται ότι στον τάφο του Νικηφόρου επιτελούνταν θαύματα[101].

Τόσο η περίπτωση αυτού του τελευταίου όσο και εκείνη του πατέρα του Καλλίστου μας επιτρέπουν επίσης να διακρίνουμε, έστω και αμυδρά, μία διαδικασία αγιο-

---

95. Ό.π., 23.34-24.9.

96. Ό.π., 26.21-25.

97. Ό.π., 26.28-37.

98. Ό.π., 28.7-12.

99. Έκδ. L. Petit, Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas, *BZ* 13 (1904), 401-420. Πρβλ. για παράδειγμα, ό.π., 418.63-419.70: *Στρατιώτην τὰ ὅπλα σε, στρατηγὸν ἡ παράταξις, βασιλέα κράτιστον τὸ διάδημα, ἀλλ' ἀσκητὴν οἱ ἀγῶνές σε, τὰ ἆθλα δὲ μάρτυρα καταγγέλουσι τρανῶς, Νικηφόρε, τοῖς πέρασιν.*

100. Ο Petit, Office, 399-400, το αποδίδει σε έναν σύγχρονο του δολοφονηθέντος αυτοκράτορα, πιθανώς στο διάκονο Θεοδόσιο. (Ορισμένα πάντως από τα επιχειρήματα, τα οποία επικαλείται αυτός ο μελετητής για να αποκλείσει το ενδεχόμενο σύνθεσης της *Ακολουθίας* από έλληνα μοναχό, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως επιεικώς αντεπιστημονικά). Ο G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin* [Paris] 1996, 162-163, θεωρεί ότι η πρωτοβουλία για την αγιοποίηση του Νικηφόρου Φωκά προερχόταν από τη Λαύρα Αγίου Όρους.

101. Βλ. Petit, Office, 408.190-197, 409.221-227, 410.51-411.57, 413.143-150, 415.210-216, και 221-227, 416.260-269 και 420.30-32.

ποίησης, η οποία παρουσιάζει πολλές αναλογίες με αυτήν που περιγράφεται στον *Βίο* Ευδοκίμου. Παρά το γεγονός ότι ο βίαιος θάνατος του αυτοκράτορα υποκαθιστά στη σκέψη του υμνητή του το μαρτύριο, τα βασικά του επιχειρήματα για την προβολή του νεκρού ως αγίου είναι και εδώ ο ευσεβής βίος και τα μεταθανάτια θαύματα[102].

Οι παραπάνω όμως ιδιότητες δεν φαίνεται να ήταν επαρκείς για την απρόσκοπτη είσοδο ενός ατόμου στο στερέωμα της αγιότητας, η οποία κανονικά ήταν δυνατή για έναν κοσμικό μόνο μέσω της οδού του μαρτυρίου. Δεν είναι λοιπόν περίεργο το γεγονός ότι ο Νικηφόρος Φωκάς τελικά αποκλείστηκε[103], ενώ η οικογένεια των Μελισσηνών χρειάστηκε να περιμένει την υποψηφιότητα ενός άλλου μέλους της για τον τίτλο του αγίου[104]. Επομένως, η αναγνώριση της αγιότητας του Ευδοκίμου αποτελεί εξαίρεση και θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε τους λόγους που οδήγησαν στην αποδοχή της. Από αυτή την άποψη ιδιαίτερη βοήθεια θα μπορούσε να προσφέρει η σύγκριση με ανάλογες περιπτώσεις προσώπων, τα οποία αγιοποιήθηκαν χωρίς να πληρούν τις αναγκαίες τυπικές προϋποθέσεις. Γνωστά σε εμάς παραδείγματα από τη μέση βυζαντινή περίοδο, είναι αυτά του αγίου Φιλαρέτου[105], της αγίας Θεοκλητούς της Θαυματουργού[106], της οσίας Θεοφανούς[107], της αγίας Θωμαΐδος της Λεσβίας[108] και της οσίας Μαρίας της Νέας[109].

102. Η ομοιότητα μεταξύ του Ευδοκίμου και του Νικηφόρου Φωκά, οι οποίοι ήταν επίσης μακρινοί συγγενείς, έχει ήδη επισημανθεί από την Laiou, Michael Maleinos and Nikephoros Phocas, 403.

103. Η αποτυχία της απόπειρας για την αγιοποίηση του δολοφονηθέντος αυτοκράτορα μπορεί ωστόσο να οφείλεται και σε άλλους λόγους· βλ. Dagron, *Empereur et prêtre*, 162.

104. Πρβλ. την προσπάθεια του αυτοκράτορα Βασιλείου Α' για την ανακήρυξη ως αγίου του γιού του Κωνσταντίνου· βλ. Νικήτα Δαυίδ Παφλαγόνος, *Βίος Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* (BHG 817): PG 105, 573 και Ψευδοσυμεών (*Symeon Magister*, έκδ. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838), 692.20-693.11, καθώς και του Λέοντος ς' για την αγιοποίηση της Ζωής Τζαούσαινας: Ψευδοσυμεών, 703.6-7. Τελικά η δυναστεία των Μακεδόνων θα περιοριστεί στην αναγνώριση της αγιότητας της Θεοφανούς (βλ. τις παρατηρήσεις του Dagron, *Empereur et prêtre*, 208-210) και του πατριάρχη Στεφάνου, αδελφού του Λέοντος ς'· βλ. *Synaxarium CP*, 694.1-18, 689/690.54-55 και 714.4-5.

105. *Βίος* Φιλαρέτου (BHG 1511z), έκδ. M.H. Fourmy - M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 (1934), 113-167.

106. *Synaxarium CP*, 914.3-34.

107. *Βίος* Θεοφανούς (BHG 1794), έκδ. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI, *Zapiski Imper. Akademij Nauk*, III/2, Saint-Pétersbourg 1898, 1-24.

108. *Βίος* Θωμαΐδος (BHG 2454): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 234-242. Για την εν λόγω αγία, βλ. Αγγελική Λαΐου, 'Η ἱστορία ἑνὸς γάμου: Ὁ Βίος τῆς ἁγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας, στο: Χριστίνα Ἀγγελίδη (εκδ.), *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συμποσίου 'Η καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο: Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση (15-17 Σεπτεμβρίου 1988)*, Αθήνα 1989, 237-251, καθώς και τη σχολιασμένη αγγλική μετάφραση του P. Halsall στο: Alice-Mary Talbot (εκδ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C. 1996, 291-322.

109. *Βίος* Μαρίας Νέας (BHG 1164): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 692-705. Βλ. επίσης τη σχολιασμένη αγγλική μετάφραση της Angeliki E. Laiou, στο *Holy Women*, 239-289. Οι περιπτώσεις

λευση ή την επιστροφή του από τα ανάκτορα, συχνά και στο χώρο εργασίας του, όταν ήταν μόνος του[95]. Προτιμούσε επίσης τον εκκλησιασμό από κάθε άλλη ασχολία[96]. Τέλος, άσκησε με υποδειγματικό τρόπο το αξίωμα του στην Κολώνεια συνδυάζοντας τα καθήκοντα του κυβερνήτη με αυτά του κηδεμόνα. Ο βιογράφος σημειώνει ότι ο δούκας αγαπούσε τους ευσεβείς και αποστρεφόταν τους αιρετικούς, ότι σπάνια κατέφευγε στην άσκηση βίας για το σωφρονισμό των απείθαρχων, αλλά χρησιμοποιούσε κυρίως το παράδειγμα του βίου του και το λόγο, καθώς και ότι προστάτευε τους φτωχούς από τις αρπακτικές διαθέσεις των ισχυρών[97].

Σε μία αποστροφή προς τον ήρωά του ο συγγραφέας δείχνει αναποφάσιστος για τα επίθετα που θα έπρεπε να αποδώσει σε έναν άγιο, ο οποίος διαθέτει τόσες αντιφατικές εκ πρώτης όψεως ιδιότητες: ... *τί οὖν σε προσείπω; ἡγούμενον καὶ τοπάρχην πολυανθρώπου πόλεως; ἀλλὰ τοῖς ἤθεσιν ὅλως τῶν ἀνακειμένων θεῷ κατακεκόσμησαι. μοναστήν σε καλέσω; ἀλλὰ δόρυ καὶ κράνος καὶ ῥομφαίαν καὶ θώρακα ὡς πρωταγωνιστὴς στρατοπέδων περίκεισαι. ἕνα τῶν μιγάδων σε λέξω; ἀλλὰ παρθενίας κάλλεσι καὶ σωφροσύνης ἀστραπαῖς καταλάμπεις τὸ ὑποκείμενον*[98].

Εκφράσεις όπως η παραπάνω θυμίζουν αντίστοιχες της *Ακολουθίας* προς τιμήν του ασκητή-αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά[99]. Βέβαια, είναι αλήθεια πως αυτός ο τελευταίος δεν αγιοποιήθηκε, η ύπαρξη όμως μιας τέτοιας προσπάθειας πιστοποιείται από το συγκεκριμένο κείμενο[100], ο συντάκτης του οποίου τονίζει κατ' επανάληψη τις αρετές του εκλιπόντος (τήρηση των θείων εντολών, ελεημοσύνη, εγκράτεια κ.λπ). Τέλος, ισχυρίζεται ότι στον τάφο του Νικηφόρου επιτελούνταν θαύματα[101].

Τόσο η περίπτωση αυτού του τελευταίου όσο και εκείνη του πατέρα του Καλλίστου μας επιτρέπουν επίσης να διακρίνουμε, έστω και αμυδρά, μία διαδικασία αγιο-

95. Ό.π., 23.34-24.9.
96. Ό.π., 26.21-25.
97. Ό.π., 26.28-37.
98. Ό.π., 28.7-12.
99. Έκδ. L. Petit, Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas, *BZ* 13 (1904), 401-420. Πρβλ. για παράδειγμα, ό.π., 418.63-419.70: *Στρατιώτην τὰ ὅπλα σε, στρατηγὸν ἡ παράταξις, βασιλέα κράτιστον τὸ διάδημα, ἀλλ' ἀσκητὴν οἱ ἀγῶνές σε, τὰ ἆθλα δὲ μάρτυρα καταγγέλουσι τρανῶς, Νικηφόρε, τοῖς πέρασιν.*
100. Ο Petit, Office, 399-400, το αποδίδει σε έναν σύγχρονο του δολοφονηθέντος αυτοκράτορα, πιθανώς στο διάκονο Θεοδόσιο. (Ορισμένα πάντως από τα επιχειρήματα, τα οποία επικαλείται αυτός ο μελετητής για να αποκλείσει το ενδεχόμενο σύνθεσης της *Ακολουθίας* από έλληνα μοναχό, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως επιεικώς αντεπιστημονικά). Ο G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin* [Paris] 1996, 162-163, θεωρεί ότι η πρωτοβουλία για την αγιοποίηση του Νικηφόρου Φωκά προερχόταν από τη Λαύρα Αγίου Όρους.
101. Βλ. Petit, Office, 408.190-197, 409.221-227, 410.51-411.57, 413.143-150, 415.210-216, και 221-227, 416.260-269 και 420.30-32.

ποίησης, η οποία παρουσιάζει πολλές αναλογίες με αυτήν που περιγράφεται στον *Βίο* Ευδοκίμου. Παρά το γεγονός ότι ο βίαιος θάνατος του αυτοκράτορα υποκαθιστά στη σκέψη του υμνητή του το μαρτύριο, τα βασικά του επιχειρήματα για την προβολή του νεκρού ως αγίου είναι και εδώ ο ευσεβής βίος και τα μεταθανάτια θαύματα[102].

Οι παραπάνω όμως ιδιότητες δεν φαίνεται να ήταν επαρκείς για την απρόσκοπτη είσοδο ενός ατόμου στο στερέωμα της αγιότητας, η οποία κανονικά ήταν δυνατή για έναν κοσμικό μόνο μέσω της οδού του μαρτυρίου. Δεν είναι λοιπόν περίεργο το γεγονός ότι ο Νικηφόρος Φωκάς τελικά αποκλείστηκε[103], ενώ η οικογένεια των Μελισσηνών χρειάστηκε να περιμένει την υποψηφιότητα ενός άλλου μέλους της για τον τίτλο του αγίου[104]. Επομένως, η αναγνώριση της αγιότητας του Ευδοκίμου αποτελεί εξαίρεση και θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε τους λόγους που οδήγησαν στην αποδοχή της. Από αυτή την άποψη ιδιαίτερη βοήθεια θα μπορούσε να προσφέρει η σύγκριση με ανάλογες περιπτώσεις προσώπων, τα οποία αγιοποιήθηκαν χωρίς να πληρούν τις αναγκαίες τυπικές προϋποθέσεις. Γνωστά σε εμάς παραδείγματα από τη μέση βυζαντινή περίοδο, είναι αυτά του αγίου Φιλαρέτου[105], της αγίας Θεοκλητούς της Θαυματουργού[106], της οσίας Θεοφανούς[107], της αγίας Θωμαΐδος της Λεσβίας[108] και της οσίας Μαρίας της Νέας[109].

---

102. Η ομοιότητα μεταξύ του Ευδοκίμου και του Νικηφόρου Φωκά, οι οποίοι ήταν επίσης μακρινοί συγγενείς, έχει ήδη επισημανθεί από την Laiou, Michael Maleinos and Nikephoros Phocas, 403.

103. Η αποτυχία της απόπειρας για την αγιοποίηση του δολοφονηθέντος αυτοκράτορα μπορεί ωστόσο να οφείλεται και σε άλλους λόγους· βλ. Dagron, *Empereur et prêtre*, 162.

104. Πρβλ. την προσπάθεια του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ για την ανακήρυξη ως αγίου του γιού του Κωνσταντίνου· βλ. Νικήτα Δαυίδ Παφλαγόνος, *Βίος Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* (BHG 817): PG 105, 573 και Ψευδοσυμεών (*Symeon Magister*, έκδ. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838), 692.20-693.11, καθώς και του Λέοντος Ϛ΄ για την αγιοποίηση της Ζωής Τζαούσαινας: Ψευδοσυμεών, 703.6-7. Τελικά η δυναστεία των Μακεδόνων θα περιοριστεί στην αναγνώριση της αγιότητας της Θεοφανούς (βλ. τις παρατηρήσεις του Dagron, *Empereur et prêtre*, 208-210) και του πατριάρχη Στεφάνου, αδελφού του Λέοντος Ϛ΄· βλ. *Synaxarium CP*, 694.1-18, 689/690.54-55 και 714.4-5.

105. *Βίος* Φιλαρέτου (BHG 1511z), έκδ. M.H. Fourmy – M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 (1934), 113-167.

106. *Synaxarium CP*, 914.3-34.

107. *Βίος* Θεοφανούς (BHG 1794), έκδ. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI, *Zapiski Imper. Akademij Nauk*, III/2, Saint-Pétersbourg 1898, 1-24.

108. *Βίος* Θωμαΐδος (BHG 2454): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 234-242. Για την εν λόγω αγία, βλ. Αγγελική Λαΐου, Ἡ ἱστορία ἑνός γάμου: Ὁ Βίος τῆς ἁγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας, στο: Χριστίνα Ἀγγελίδη (εκδ.), *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συμποσίου Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο: Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση (15-17 Σεπτεμβρίου 1988)*, Αθήνα 1989, 237-251, καθώς και τη σχολιασμένη αγγλική μετάφραση του P. Halsall στο: Alice-Mary Talbot (εκδ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C. 1996, 291-322.

109. *Βίος* Μαρίας Νέας (BHG 1164): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 692-705. Βλ. επίσης τη σχολιασμένη αγγλική μετάφραση της Angeliki E. Laiou, στο *Holy Women*, 239-289. Οι περιπτώσεις

Ένα από τα κοινά σημεία μεταξύ όλων των παραπάνω αγίων είναι η ενεργή συμμετοχή των οικογενειών τους στη διαδικασία αγιοποίησης τους[110]. Θυμίζουμε ότι το λείψανο του Ευδοκίμου μεταφέρθηκε με ενέργειες της μητέρας του στην πρωτεύουσα, όπου η λατρεία του οργανώθηκε εκ νέου με κέντρο το ναό που έκτισαν οι γονείς του για να το εναποθέσουν. Ο αυτοκράτορας Λέων Ϛ' οικοδόμησε επίσης μια εκκλησία, η οποία προοριζόταν να στεγάσει τη σορό αλλά και τη λατρεία της Θεοφανούς[111], ενώ ο σύζυγος της Μαρίας της Νέας ανήγειρε έναν ναό, όπου μετακόμισε το λείψανο της γυναίκας του[112]. Τέλος, το σώμα της Θωμαΐδος μεταφέρεται μετά τα αρχικά θαύματα στο εσωτερικό του ναού της μονής *τὰ Μικρὰ Ῥωμαίου*[113], η ηγουμενία της οποίας είχε ανατεθεί στη μητέρα της[114].

Εξάλλου υπάρχουν περιπτώσεις, στις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε στενή σχέση των βιογράφων με τις οικογένειες των ηρώων τους. Σε αυτήν μάλιστα του Φιλαρέτου η πρωτοβουλία συγγραφής του *Βίου* ανήκε στον Νικήτα, εγγονό του ιδίου του αγίου[115]. Επίσης ο βιογράφος της Θεοφανούς μας πληροφορεί ότι ήταν φίλος του πατέρα της οσίας[116], ενώ στη συνέχεια διηγείται πώς ο Μαρτίνος *ὁ ἀρτοκλίνης*, θείος της και προσωπικός του φίλος, παρουσιάστηκε στον ύπνο του και τον προέτρεψε να συνθέσει ύμνους προς τιμήν της ανηψιάς του[117].

των αυτοκρατειρών Ειρήνης (BHG 2205) και Θεοδώρας (BHG 1731-1735), οι οποίες αγιοποιήθηκαν λόγω του ρόλου που έπαιξαν στην αναστήλωση των εικόνων, είναι ιδιαίτερες και δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. Για τον ίδιο λόγο εξαιρέσαμε και τον μάγιστρο Σέργιο Νικητιάτη, για τον οποίο βλ. πιο πάνω, 136, σημ. 83.

110. Ακόμη και στην περίπτωση της Θεοκλητούς, οι πληροφορίες μας για την οποία προέρχονται αποκλειστικά από το σύντομο κείμενο του *Συναξαρίου*, η συμμετοχή της οικογένειας στη λατρευτική διαδικασία είναι διακριτή μέσω του ρόλου των συγγενών στην ιδιότυπη ετήσια τελετή της αλλαγής των ενδυμάτων και του καλλωπισμού του σώματος της: *Synaxarium CP*, 914.26-33. Ας σημειωθεί επίσης ότι αυτή η αγία υπήρξε σύγχρονη του Ευδοκίμου.

111. Νικηφόρου Γρηγορά, *Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Θεοφανὼ τὴν βασιλίδα* (BHG 1795), έκδ. Kurtz, Zwei griechische Texte, §24, 43.

112. *Βίος* Μαρίας Νέας, §17, 698-699.

113. *Βίος* Θωμαΐδος, §16, 239. Για το συγκεκριμένο μοναστήρι, βλ. Janin, *Eglises CP*, 445-446 και Majeska, *Russian Travelers*, 321-325.

114. *Βίος* Θωμαΐδος, §22, 240.

115. *Βίος* Φιλαρέτου, 165.19-29.

116. *Βίος* Θεοφανούς, 1.12-13.

117. Ό. π., 21.29-22.17. Είναι προφανές ότι το όραμα του συγγραφέα υποκρύπτει πραγματική παραγγελία της οικογένειας της Θεοφανούς. Ο A. Alexakis, Leo VI, Theophano, a *magistros* Called Slokakas, and the *Vita Theophano* (*BHG* 1794), *BF* 21 (1995) (= St. Efthymiadis – Claudia Rapp – D. Tsougarakis (εκδ.), *Bosphorus: Essays in Honour of Cyril Mango, Presented in Oxford, 6 July 1995*), 45-56 ταυτίζει πειστικά το βιογράφο της οσίας με κάποιον μάγιστρο επιλεγόμενο Σλοκάκα, ο οποίος αναφέρεται από έναν ανώνυμο σχολιαστή του Λουκιανού.

Δεν πρέπει επίσης να παραβλέψουμε το γεγονός ότι πολλοί από τους αγίους αυτής της ομάδας ανήκαν σε αριστοκρατικές οικογένειες, οι οποίες προφανώς θα επιδίωκαν την αγιοποίηση μελών τους και για λόγους γοήτρου. Ο Ευδόκιμος συγγένευε, όπως προείπαμε, με τη γνωστή οικογένεια των Μαλεΐνων[118], η οσία Μαρία η Νέα ήταν σύζυγος του τουρμάρχη Βιζύης, ενώ η οσία Θεοφανώ ανήλθε με το γάμο της στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας του Βυζαντίου[119]. Παρ' όλα αυτά και οικογένειες ταπεινότερης καταγωγής ενίοτε κατόρθωναν να επιβάλουν την αναγνώριση της αγιότητας μελών τους, όπως αποδεικνύει η περίπτωση της Θωμαΐδος, όπου θα πρέπει όμως να επισημανθεί η ιδιαίτερη θέση της μητέρας της στο ίδρυμα που υποστήριζε τη λατρεία της[120].

Φυσικά τα παραπάνω παραδείγματα δεν είναι τα μοναδικά όπου διαπιστώνεται επέμβαση μιας οικογένειας στη διαδικασία αγιοποίησης ενός μέλους της[121], αλλά αυτό που τους προσδίδει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ότι εδώ προστίθεται στις άλλες δυσκολίες, τις οποίες αυτή θα έπρεπε να υπερπηδήσει για να επιτύχει το στόχο της, και ο άτυπος χαρακτήρας της αγιότητας των συγκεκριμένων προσώπων.

Σε αυτό το σημείο θα ήταν χρήσιμο να επιχειρήσουμε μία γενική ανασύνθεση μέσα από τις μαρτυρίες των πηγών μας των διαδοχικών σταδίων που ακολουθούσε η συγκεκριμένη διαδικασία αγιοποίησης. Συνήθως η αρχική εκδήλωση της αγιότητας είναι τα θαύματα του νεκρού μετά τον ενταφιασμό του[122]. Στη συνέχεια

---

118. Βλ. πιο πάνω, 129 και σημ. 44.

119. Ο όσιος Φιλάρετος συγγένευε επίσης με βασιλικό οίκο λόγω του γάμου της εγγονής του με τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο ς', ο *Βίος* του όμως γράφεται σε μία εποχή όπου η δυναστεία των Ισαύρων έχει πια χάσει την εξουσία, όχι όμως και το κύρος της, όπως αποδεικνύει η προσπάθεια του Μιχαήλ Β' να συνδεθεί μαζί της μέσω του αντικανονικού του γάμου με την Ευφροσύνη, δισέγγονη του αγίου.

120. Βλ. πιο πάνω, 140 και σημ. 114. Για ένα άλλο παράδειγμα όπου η αγιοποίηση ενός ατόμου προωθείται από μία μοναστική κοινότητα, της οποίας ηγείται συγγενικό του πρόσωπο, βλ. *Βίο* Θεοδώρας Θεσσαλονίκης (BHG 1737), έκδ. Σ.Α. Πασχαλίδης, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας* [Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Κέντρον ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1], Θεσσαλονίκη 1991.

121. Για τις σχέσεις οικογένειας και αγιότητας στη μεσοβυζαντινή περίοδο, βλ. επίσης Evelyne Patlagean, Sainteté et pouvoir, στο: *The Byzantine Saint*, 100-101 και κυρίως Alice-Mary Talbot, Family Cults in Byzantium: The Case of St. Theodora of Thessalonike, στο: J.O. Rosenqvist (εκδ.), *Λειμών: Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 49-69.

122. Κατά κανόνα το πρώτο θαύμα είναι η θεραπεία ενός δαιμονισμένου. Ακόμη και ο πιο συγκρατημένος σε αυτόν τον τομέα εγγονός του Φιλαρέτου δεν αντιστέκεται στον πειρασμό να αναφέρει ένα θαύμα τέτοιου είδους, το οποίο επετέλεσε μετά θάνατον ο παππούς του: *Βίος Φιλαρέτου*, 161.14-26. Αξιοσημείωτες είναι οι υποψίες που εκφράζουν ορισμένα πρόσωπα στον *Βίο* της Μαρίας της Νέας (§12, 697) ότι πρόκειται για τέχνασμα των συγγενών της.

η οικογένεια επιδιώκει να ιδιοποιηθεί τη λατρεία του νεοεμφανισθέντος αγίου, στην προσπάθειά της όμως αυτή ενδέχεται να συναντήσει την αντίδραση άλλων κοινωνικών ομάδων, οι οποίες θέλουν να την κρατήσουν υπό τον έλεγχό τους. Η μητέρα του Ευδοκίμου θα έρθει σε σύγκρουση με το σύνολο της κοινωνίας του Χαρσιανού, ενώ ο σύζυγος της Μαρίας της Νέας με τον κλήρο της Βιζύης, τελικά όμως θα επιτύχουν στο στόχο τους χάρις στη χρήση αθέμιτων μέσων: κλοπή του σώματος του Ευδοκίμου από τον μοναχό-ιερέα Ιωσήφ[123], όργανο προφανώς της μητέρας του οσίου, αρπαγή του λειψάνου της Μαρίας από το σύζυγό της με συνοδεία σαράντα περίπου ανδρών[124]. Η όλη επιχείρηση επιστεγάζεται με την ανέγερση ενός ναού, όπου εναποτίθεται η σορός του αγίου[125].

Η αξίωση όμως για την αναγνώριση της αγιότητας ατόμων, τα οποία δεν διέθεταν τα καθιερωμένα από την παράδοση προσόντα, ήταν φυσικό να αντιμετωπίζεται συχνά με σκεπτικισμό. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της ματαίωσης του σχεδίου του Λέοντος ϛ' να αφιερώσει ένα ναό στο όνομα της νεκρής συζύγου του εξαιτίας της αντίδρασης κάποιων επισκόπων[126]. Στον *Βίο* επίσης της Μαρίας της Νέας ο γραφικός δαιμονισμένος ονόματι Στρατήγιος, του οποίου η θεραπεία αποτελεί το πρώτο θαύμα της οσίας, κινεί την καχυποψία του Ευθυμίου, επισκόπου Βιζύης, καθώς και του ιδίου του άντρα της[127].

Τέλος, η ύπαρξη αυτής της αντίδρασης συνάγεται έμμεσα από την τακτική που ακολουθούν οι συγγραφείς των κειμένων μας για να προλάβουν ενδεχόμενες ενστάνσεις στο ζήτημα της αγιότητας των ηρώων τους. Στον πρόλογό του για παράδειγμα ο βιογράφος του Ευδοκίμου προσπαθεί έντεχνα να μετατρέψει τη συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα του οσίου, η οποία θα μπορούσε να εκληφθεί ως μει-

---

123. Βλ. πιο πάνω, 128.

124. *Βίος* Μαρίας Νέας, §17, 699.

125. Ο ναός αυτός, ο οποίος φυσικά προορίζεται να αποτελέσει το κέντρο λατρείας του νεκρού, αφιερώνεται σε κάποιο ιερό πρόσωπο αναγνωρισμένο ήδη από την Εκκλησία, ώστε να αποφευχθούν πιθανές αντιδράσεις, όπως συνέβη στην περίπτωση της Θεοφανούς, της οποίας ο σύζυγος αρχικά δεν πήρε αυτή την προφύλαξη: *Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Θεοφανώ*, §24, 43.

126. Βλ. ό.π. Πρβλ. επίσης την περιφρόνηση με την οποία ο ανώνυμος σχολιαστής του Λουκιανού μιλάει για τη λατρεία της Θεοφανούς (έκδ. H. Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig 1906, 26.29-30: *τοῦτο καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονε καὶ τὴν βασιλέως Θεοφανὼ ἐξεμάνη πᾶς γυναικείᾳ μανίᾳ ἁγιοποιῶν*) καθώς και για το συγγραφέα του *Βίου* της: στο ίδιο, 27.3-6: *ὡς ὁ μάγιστρος Σλοκάκας Λέοντα τὸν βασιλέα ἐξεβάκχευε περὶ Θεοφανοῦς πολλὰ καὶ τερατώδη διεξιὼν ἐνύπνια [ἅ]τε καὶ ἄκη, ἵνα μόνον εὐδοκιμοίη, ψευδόμενος*.

127. *Βίος* Μαρίας Νέας, §17, 699. Τα λόγια του επισκόπου αξίζουν ειδικής μνείας: *ἡμεῖς γὰρ (φησί) καλὴν μὲν καὶ ἀγαθὴν τὴν γυναῖκα εἶναι ὁμολογοῦμεν καὶ τὸν βίον αὐτῆς σεμνὸν οἴδαμεν τοιαύτης μέντοι χάριτος ἀξιωθῆναι αὐτὴν (οὐ) πιστεύομεν. Τὴν γὰρ θαυμάτων ἐνέργειαν ἁγνοῖς ἀνδράσι καὶ μοναχοῖς ἁγίοις καὶ μάρτυσιν ὁ Θεὸς ἐφιλοτιμήσατο· αὕτη δὲ καὶ ἀνδρὶ συνῴκει καὶ τῆς ἐν τῷ*

ονέκτημα, σε αφορμή πρόσθετου επαίνου[128]. Έχοντας όμως επίγνωση του ότι αυτή η καινοτομία έρχεται σε σύγκρουση με την παράδοση επιχειρεί να συμβιβάσει κάπως τα πράγματα παρουσιάζοντας τον ήρωά του ως έναν ασκητή, ο οποίος παραδόξως ζει μέσα στον κόσμο, αλλά μπορεί χάρις στα θαύματα του να συγκριθεί με τους ελάχιστους εκείνους μοναχούς που έφθασαν στο ανώτατο επίπεδο τελειότητας[129]. Από την πλευρά του ο συγγραφέας του *Βίου* της Μαρίας της Νέας περνάει από την άμυνα στην επίθεση προσάπτοντας την κατηγορία του φθόνου στους δύσπιστους μοναχούς[130]. Αποκρούωντας τις αντιρρήσεις αυτών των τελευταίων υποστηρίζει μάλιστα ότι ο κοινωνικός βίος, ακόμη και ο γάμος, δεν αποτελούν εμπόδια στην αγιότητα, αρκεί κάποιος να μην αθετήσει τις υποσχέσεις που έδωσε στο Θεό κατά το μυστήριο του βαπτίσματος[131]. Τονίζει επίσης την αξία της φιλανθρωπίας, η οποία κατ' αυτόν είναι η αρετή που ανυψώνει πιο πολύ από όλες τον άνθρωπο[132]. Γι' αυτό, όταν αναφέρεται στους δίδυμους γιους της οσίας, δεν παραλείπει να επαινέσει τον πρωτότοκο ονόματι Βαάνη, ο οποίος παντρεύτηκε και ακολούθησε το επάγγελμα του στρατιωτικού, εξίσου αν όχι περισσότερο από το δεύτερο, ο οποίος λεγόταν Στέφανος και έγινε μοναχός με το όνομα Συμεών[133]. Ο λόγος είναι ότι ο Βαάνης ζώντας μέσα στον κόσμο αποδείχθηκε αντάξιος της μητέρας του, της οποίας μιμήθηκε τις αρετές. Ο βιογράφος σπεύδει μάλιστα να σημειώσει πως ο γιος της Μαρίας είχε συνεργάτη στις αγαθο-

---

βίῳ ἀναστροφῆς οὐκ ἐξέστη οὐδέ τι τῶν ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων εἰργάσατο. Πόθεν οὖν αὐτῇ τὸ θαυματουργεῖν;

128. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 1.11-2.8: *ἀλλ' ὅπερ ἐκείνου ἐξαίρετον καὶ σχεδὸν μόνου ἢ τῷ ὅλῳ ἢ τῷ φανερῶς ὑπερέχοντι ἡ κατὰ κόσμον ὑπὲρ κόσμον ζωή. καὶ τὸ ἐν μέσῳ θορύβων ζῶντα καὶ τῶν ἀστάτων τούτων καὶ σάλου παντὸς καὶ ῥύπου πεπληρωμένων ἄκλυστόν τε καὶ γαληνὸν καὶ ἄρυπον τὴν ἑαυτοῦ τηρῆσαι ψυχὴν καὶ δεῖξαι δειλῶν ὥσπερ καὶ ἀνάνδρων εἶναι τὸ τὴν φυγὴν τοῦ κόσμου μεταδιώκειν καὶ βοηθῷ χρῆσθαι τῇ ἐρημίᾳ, καθάπερ εἴ τις ἐν γαλήνῃ πλέων καὶ κυμάτων ἄνευ καὶ ζάλης καὶ πνευμάτων ἀγρίων ἐμπειρόπλους ἀξιοῖ καλεῖσθαι καὶ ἀγαθὸς τὰ θαλάττια.*

129. *Βίος* Ευδοκίμου Α, 14.10-30: *τὸ μὲν γὰρ εὐλαβείας μεταποιεῖσθαι καὶ σεμνότητος περιέχεσθαι ἀρετῆς τε ποσῶς καὶ τῶν ἐντολῶν μεμνῆσθαι θεοῦ, ἐν πολλοῖς ἴσως εὑρήσεις καὶ τῶν ἐν κόσμῳ βιούντων, οὐ γὰρ παντελῶς αὐτοὺς ψιλώσομεν ἀρετῆς καὶ μόνοις αὐτήν, ὡς ἴδιόν τι χρῆμα, τοῖς κόσμου κεχωρισμένοις ἀποκληρώσομεν τὸ δὲ καὶ πρὸς ὕψος ἀπαθείας καὶ ἀρετῆς, τοσοῦτον ἀνενεχθῆναι, ὡς καὶ θαυμάτων ἀξιωθῆναι χάριτος καὶ λαμπρότητος μόνων, ἂν εἴποις, τῶν κόσμῳ καὶ τοῖς τοῦ κόσμου πᾶσι μακρὰ χαίρειν εἰπόντων καὶ τὰς ἐρήμους ὑπὲρ τὰς πόλεις καὶ τὸ μονῆρες καὶ ἄφιλον διὰ τὸν εἰς Χριστὸν πόθον ἀσπασαμένων καὶ τούτων ὀλίγων οἴδαμεν τὴν κατὰ δύναμιν τελειότητα.*

130. *Βίος* Μαρίας Νέας, §19, 699.

131. Ό.π.

132. Ό.π.

133. Ό. π., §30-31, 703-704. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις της Laiou, *Holy Women*, 246-247 και σημ. 25.

εργίες του κάποιον Θεόδωρο, τουρμάρχη Βιζύης και διάδοχο του πατέρα του, ο οποίος διακρινόταν για τα ίδια χαρίσματα[134].

Προφανώς, η διάδοση τέτοιων πρωτοποριακών αντιλήψεων, οι οποίες έφθαναν έως και να αμφισβητήσουν το μονοπώλιο των μοναχών στην αγιοσύνη ή πάντως να μειώσουν τη σημασία της φυγής από τον κόσμο, θα συνεπαγόταν μια ριζική αναθεώρηση των παραδεδομένων προτύπων αγιότητας. Η απήχησή τους όμως δεν πρέπει τελικά να ήταν πολύ μεγάλη, αν κρίνουμε από τον περιορισμένο αριθμό των αγίων αυτής της κατηγορίας.

Καταλήγοντας διαπιστώνουμε ότι το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της περίπτωσης του Ευδοκίμου συνίσταται στο ότι αποτελεί ένα σπάνιο παράδειγμα άτυπου αγίου της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Το γεγονός πάντως ότι η λατρεία του γνώρισε επιτυχία και άντεξε στο χρόνο δεν οφείλεται φυσικά στην τύχη. Παράγοντες όπως οι κατάλληλες κινήσεις από την πλευρά των γονιών του, καθώς και οι συγγενικοί δεσμοί του με μεγάλες οικογένειες της μεσοβυζαντινής περιόδου, θα συνέβαλαν αποφασιστικά στην αποδοχή αυτής της πρωτότυπης μορφής αγιότητας, η οποία απέκλινε από τα καθιερωμένα από την παράδοση πλαίσια.

---

134. *Βίος* Μαρίας Νέας, §30, 704. Βέβαια, είναι αλήθεια πως προτού πεθάνει ο Βαάνης θα λάβει το μοναχικό σχήμα από τα χέρια του ίδιου του αδελφού του και θα τελειώσει τη ζωή του ως μοναχός Μαρίνος: *Βίος* Μαρίας Νέας, §31, 704.

NIKÈ KOUTRAKOU

LE HÉROS ET LE PEUPLE: SCÈNES DE FOULE ET VIE POLITIQUE D'APRÈS LES VIES DE SAINTS MÉSOBYZANTINES

Étudier les *Vies* de saints, c'est se placer dans un monde où le saint est le héros. Le saint est l'être unique glorifié par la *Vie*, l'exemple édifiant pour les lecteurs et auditeurs de l'époque, le personnage autour duquel la *Vie* est échafaudée et, en fin de compte, la raison d'être de la *Vie* elle-même. Dans ces conditions, choisir d'analyser les scènes de foule et les notions qui s'y réfèrent dans les *Vies* de saints, c'est se situer d'emblée à l'écart, sinon à contre-pied, de la personnalité majeure de la *Vie* et relève un peu de la présomption.

Car, en principe, dans une *Vie*, *Passion*, *Synaxaire*, *recueil de miracles*, *éloge*, *panégyrique* ou *translation* de saint[1], c'est le saint, qui en est le héros. Que ce soit un saint martyr, (ou plusieurs comme dans le cas de la *Passion* des 42 martyrs d'Amorium[2]), un saint homme d'Église, le plus souvent une personnalité du clergé de son époque, comme les patriarches Taraise[3], Nicéphore[4], ou Méthode[5], ou encore un saint moine, comme Étienne le Jeune[6], Théodore

1. Sur les sources hagiographiques et leur typologie, cf. en premier lieu les études de H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* [Subs. Hag. 18], Bruxelles 1955[3]; Idem, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* [Subs. Hag. 42], Bruxelles 1966; Idem, *L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres,* Textes inédits publ. par B. Joassart et X. Lequeux [Subs. Hag 73], Bruxelles 1991; Ch. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

2. *Passion* des 42 martyres d'Amorium (BHG 1209-1214), éd. V.G. Vasil'evski – P. Nikitin, Skažanija o 42 amoriiskikh mučenikhax, *Zapiski Imper. Akademij Nauk*, VII/2, Saint-Pétersbourg 1905.

3. *Vie* de Taraise (BHG 1698), éd. St. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon: Introduction, Edition, Translation, and Commentary* [BBOM 4], Aldershot 1998. Éd. précédente: J.A. Heikel, Ignatii Diaconi, Vita Tarasii Archiepiscopi Constantinopolitani, *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* 17 (1891), 395-423.

4. *Vie* du patriarche Nicéphore (BHG 1335), éd. C. de Boor, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig 1880, 139-217.

5. *Vie* de Méthode (BHG 1278): PG 100, 1244-1261.

6. *Vie* d'Étienne le Jeune (BHG 1666), éd. Marie-France Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre: introduction, édition et traduction* [BBOM 3], Aldershot 1997. Le texte est daté

Studite[7] et son oncle Platon[8], Nicétas[9] et Nicéphore[10] de Médikion, Joannice[11], Nicon surnommé Métanoeite[12], Athanase l'Athonite[13] ou encore Michel le Syncelle[14] (pour ne citer, de façon indicative, que quelques uns parmi les saints de l'époque que nous étudions)[15] c'est toujours cette personnalité qui constitue le noyeau de la *Vie*[16]. C'est ce personnage qui sert de fil conducteur aux différents épisodes du texte hagiographique qui lui est dédié[17]. En règle

---

tout au début du IXe siècle, en 807, ou, d'après l'éditrice de la *Vie*, plutôt en 809: cf. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune*, 18.

7. *Vie* de Théodore Studite par Michel le moine (BHG 1754): PG 99, 233-328 (Vita A); *Vie* de Théodore Studite (BHG 1755): PG 99, 113-232 (Vita B). Une autre version de la *Vie* de Théodore Studite (BHG 1755), dans: V. Latyšev, Žitie prep. Feodra Studita v mjunkhenskoj rukopisi n. 467, *VV* 21 (1914), 222-304.

8. Théodore Studite, *Éloge de son oncle Platon* (BHG 1553): PG 99, 804-849.

9. *Vie* de Nicétas de Médikion (BHG 1341): *AASS*, Apr. I, Anvers 1675, XXII-XXXIII.

10. *Vie* de Nicéphore de Médikion, éd. Fr. Halkin, La vie de S. Nicéphore fondateur de Médikion en Bithynie, *AnBoll* 78 (1960), 396-430.

11. *Vie* de Joannice par Pierre (BHG 936): *AASS* Nov. II/I, Bruxelles 1894, 384-435; *Vie* de Joannice par Sabas (BHG 935): *AASS*, Nov. II/I, Bruxelles 1894, 332-383.

12. *Vie* de St. Nicon (BHG N. Auct. 1366), éd. Od. Lampsides, *'Ο ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε* [*ΑΠ*, Παράρτημα 13], Athènes 1982. Cf. aussi éd. D.F. Sullivan, *The Life of St. Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987.

13. *Vie* d'Athanase l'Athonite (BHG N. Auct. 187-188), éd. J. Noret, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* [CCSG 9], Turnhout 1982.

14. *Vie* de Michel le Syncelle (BHG 1296), éd. Mary Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos. Text, Translation and Commentary* [BBTT 1), Belfast 1991.

15. Cf. entre autres, A. Papadakis, Hagiography in Relation to Iconoclasm, *GOTR* 14 (1969), 159-180, ici 167sq; I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, dans: *Iconoclasm*, 113-131, ici 116, 118-121; Idem, *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo, Aspeti e problemi: Storia Letteraria* [Corsi di Studi I}, Bari 1977, 87-173; L. Rydén, New Forms of Hagiography: Heroes and Saints, dans: *The 17th International Congress of Byzantine Studies. Major Papers*, New Rochelle-New York 1986, 537-554; W. Lackner, Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts, dans: *The 17th International Congress*, 523-536, ici 524-525; A. Kazhdan in coll. with L.F. Sherry and Christina Angelidi, *A History of Byzantine Literature (650-850)* [IBR/NHRF, Research Series 2], Athènes 1999, 140 sq. souligne, en l'occurrence, la variété de formes littéraires adoptées par les textes hagiographiques.

16. Comme le remarquait déjà H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 19: "rien de ce qui est beau, noble et utile ne se fait sans l'intervention du grand homme qui a accaparé toutes les sympathies de la foule". Cf. aussi les remarques pertinentes de G. Fowden (Varieties of Religious Community, dans: G.W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (éds), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge Mass.-Londres 2001, 82-106, ici 88) sur le rôle des saints chefs fondateurs des communautés chrétiennes au cour des premiers siècles de notre ère.

17. L. Rydén (Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects, *Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok* 74 [1986], 69-79) reprochait à la

générale, les autres personnes qui se pressent autour des saints et leur rendent visite, même quand il s'agit de personnes de haut rang, liées parfois à la famille impériale[18], sont des incidences sur la trame du récit, aidant à situer le saint par rapport aux événements de son temps[19]. Ceci vaut surtout pour les personnes non citées nommément, telles que le peuple ou la foule, qui y font leur apparition d'une façon occasionnelle et selon les besoins du récit. Bénéficiaires de l'intercession du saint, médiateur par définition entre Dieu et les hommes[20], elles servent, par-là même, de témoins des hauts faits du saint, tout en représentant, vues de l'extérieur, la confirmation de son pouvoir autonome[21].

---

littérature hagiographique son manque de composition serrée et sa structure formée d'épisodes lâchement reliés les uns aux autres. Cf. Le même auteur, (Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte, *Eranos* 91 [1993], 52-54), louait les qualités littéraires de l'exceptionnelle *Vie* de St. Philarète (BHG 1511z), éd. M. H. Fourmy - M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 [1934], 85-170), exactement à cause de sa composition plus serrée, en trois parties logiques et disposant d'une cohésion dialectique. Là-dessus cf., en dernier lieu, l'analyse de Kazhdan, *Byzantine Literature*, 281 sqq. Il faut remarquer toutefois que la technique d'épisodes disparates, rappelant le "roman à tiroirs", employée d'habitude par les textes hagiographiques n'est pas sans avantages pour un genre littéraire, construit autour d'une personnalité, en l'occurrence le saint, puisqu'elle sert à rappeler constamment sa présence tout au long du récit.

18. P. Yannopoulos (Pérégrinations et pèlerinages dans l'hagiographie byzantine, dans: *Romarías y Peregrinationes, Cuadernos del CEMYR* 6 (1998), 27-62, ici 45-47) examinant la motivation des gens qui accouraient auprès des saints celèbres, souligne le caractère d'intercession que présentent ces rencontres, au cours desquelles les visiteurs cherchaient souvent l'intervention du saint en leur faveur soit auprès de l'invisible, (les prières et objets porte-bonheur, -employés aussi comme remèdes en cas de besoin- dont les gratifiait le saint en font foi), soit d'une façon beacoup plus prosaïque et moins dévotionnelle, auprès d'un pouvoir terrestre.

19. Un exemple illustrant ce point nous est donné par un infortuné suppliant quelques dignitaires en visite auprès de saint Joannice, à obténir l'aide de l'impératrice Théodora pour la libération d'un parent à lui, prisonnier des Arabes, ou encore sollicitant l'intervention du saint pour la libération des prisonniers de guerre. Cf. Kazhdan, *Byzantine Literature*, 334-335. Pour une expérience semblable dans le cadre de l'Occident médiéval, mais où c'est le saint qui se déplace, cf. Geneviève Bührer-Thierry, Aux marges de la Bavière et de la Bohème: Günther l'Ermite, dans: B. Laurioux - L. Moulinier-Brogi (éds), *Scrivere il Medioevo. Lo spazio, la santità, il cibo*, Rome 2001, 263-275, ici 270.

20. P. Speck, Wunderheilige und Bilder, *Varia III* [Ποικίλα Βυζαντινά 11], Bonn 1991, 210-235; V. Déroche, Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des Miracles de saint Artémios, dans: Catherine Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.- P. Sodini (éds), *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments* [Byzantina Sorbonensia 11], Paris 1993, 95-116, ici 116 et note 50.

21. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1982, (trad. grecque de A. Papathanasopoulou, *Η Κοινωνία και το Άγιο στην Ύστερη Αρχαιότητα*, Athènes 2000, 295).

En effet, dans les *Vies* de saints la foule est presque toujours pésente, même s'il ne s'agit que d'une référence oblique ou d'une allusion à une assemblée réduite. Ces scènes remontent aux Évangiles où les foules se pressent autour du Christ, le suivent en tant que sauveur et sont témoins de ses miracles. Le saint imitant le Christ, la foule lui sert aussi de témoin de son *ἆθλος*[22]. Ainsi, dès les premières passions des martyrs, dès les premières *Vies*, la foule y est présente. D'habitude au second plan, presque un élément du decor dont on devine la présence, elle sert à mettre en valeur la personnalité du saint-héros qui, par son comportement et ses actions, se dégage de la multitude. Ainsi, dans la *passion* ancienne de St. Théodore le Stratélate[23] la foule citadine *πλῆθος πολιτικόν*, y est, de prime abord, présentée, de façon presque conventionnelle, comme le temoin des miracles –et par là-même de la sainteté– du saint. En même temps, le saint profite de la présence de la foule afin d'opérer sa conversion à la religion chrétienne et l'apaisant par ses paroles de douceur, *λόγοις παρακλητικοῖς τοῦ ὄχλου κατασιγήσας*, écarte le danger d'une émeute populaire contre les représentants de l'autorité[24]. Dans cette seconde instance, le saint-prédicateur est perçu comme le détenteur du pouvoir sacré; l'autorité sacrée l'emportant sur toute autre autorité, l'emprise du saint sur la foule devient une indication de plus de son pouvoir[25].

Les mentions des foules et les scènes de foule deviennent ainsi un lieu commun dans les *Passions* et les *Vies* de saints, un trait conventionnel parmi les autres éléments stéréotypés des *Vies* (tels que l'humilité de l'écrivain, le but d'édification des lecteurs, les témoignages directs ou indirects sur le héros, la

---

22. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* [Subs. Hag. 13b], Bruxelles 1921, repr. 1962, passim.

23. *Passion* de saint Théodore le Stratélate (BHG Auct. 1751b), éd. Fr. Halkin, *Inédits Byzantins d'Ochride, Chandie et Moscou* [Subs. Hag. 38], Bruxelles 1963, *La passion de St. Théodore le Stratélate* (Ochride no 6), 69-85. La version primitive de cette passion remonte au IVe siècle, mais en existent plusieurs versions ultérieures.

24. H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 151-167, 168-182, 183-201. Texte d'après Halkin, *Inédits Byzantins*, §9, 83-84. On pourrait citer comme source de cet épisode la passion ancienne du pseudo-Abgar, se faisant passer pour le serviteur du Saint, cf. P. Van Hooff, Acta Graeca S. Theodori Ducis martyris, *AnBoll* 2 (1883), 359-367. Concernant la légende du saint, cf. aussi les rémarques de N. Oikonomidès, Le dédoublement de Saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia, *AnBoll* 104 (1986), 327-335.

25. Les remarques de P. Brown (The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 61 [1971], 80-101, repris dans: idem, *Society and the Holy*, 128-137 et trad. grecque, *op. cit.*, 111-158) concernant la fonction du saint en tant que médiateur entre ciel et terre, relévant du pouvoir sacré, sont valables aussi pour la période étudiée.

consacration du saint dès son enfance à la religion, sa culture et éducation religieuses, son arrivée à son lieu d'ascèse ou à son monastère, sa confrontation avec un ennemi de la foi, et sa mort en sainteté[26]) que les hagiographes se font un devoir de citer. Les scènes de foule servent de toile de fond, sur lequel est brodée la comparaison implicite du commun des mortels avec le saint. Cet élément se trouve encore plus prononcé quand la comparaison ne se fait plus avec le "non-saint" en tant que vocable neutre désignant une personne quelconque, mais avec l' "anti-saint", c'est à dire quand il y a confrontation du saint à un pouvoir hostile[27]. Par exemple lors de la confrontation avec le tyran, un des éléments-clés steréotypés conduisant à l'*ἆθλος* du saint, la conduite de la foule est significative de la comparaison operée: elle sert de contre-point à l'attitude du saint. Autant la foule se soumet, autant le saint se dresse indomptable et sa sainteté est mise en évidence.

Toutefois, il suffit de parcourir les *Vies* de saints mésobyzantines pour se rendre compte que les scènes de foule y sont multipliées et même traitées en tant qu'élément majeur du récit. Ce qui est intéressant dans ces cas, c'est la façon dont ce trait conventionnel des *Vies* de saints est développé au cours de l'époque étudiée, ainsi que la manière et les raisons pour lesquelles la foule passe parfois au premier plan et elle s'active, dans un rôle de protagoniste. Le fait que des hagiographes aient choisi de développer ce lieu commun et comment ils y ont procédé est souvent significatif en soi. Dans ce contexte, l'analyse des mentions de foule dans le cadre des procédés littéraires s'impose: relever, par exemple, les mentions et descriptions des foules dans les *Vies* de cette époque, surtout celles qui dépassent le lieu commun, le *topos* de la foule-témoin de sainteté et adoptent de formes variées, devient indispensable afin d'étudier le besoin auquel elles répondaient et déterminer le degré de manipulation de ce *topos*.

D'autre part, pour toute analyse des procédés littéraires un *caveat* est necéssaire: il faut avoir conscience du danger, toujours présent dans les *Vies* de l'époque mésobyzantine, de la contamination textuelle, ainsi que des influences au niveau de langue ou de style, sinon de plagiat. Les emprunts, copies et citations de motifs, de situations et même d'extraits entiers, de *Vies* antérieures,

---

26. Papadakis, Hagiography, 169-172.

27. La confrontation du saint, représentant du pouvoir sacré, au représentant d'un autre pouvoir, soit un pouvoir laic (tyrant, empereur, son envoyé ou gouverneur local, juge), soit une religiosité différente, (mage, pseudo-prophète), constitue d'habitude un des points culminants du récit hagiographique. Élément caractéristique des *passions épiques*, (Cf. Delehaye, *Les passions des martyrs*, 236-315), cette confrontation se retrouve aussi dans d'autres textes hagiographiques, leur conférant une touche émotionnelle plus prononcée.

lettres et chroniques et les rémaniements ultérieurs des textes sont la norme. Les doublets des *Vies* ne sont pas rares[28]. Les inconsistances, chronologiques et autres, sont souvent présentes et il faut en tenir compte[29].

C'est pour ces raisons que nous allons procéder par la suite à l'établissement d'une typologie des scènes de foule, permettant à voir plus clairement leur place dans le récit et leur apport au développement de l'intrigue, tenant toujours compte, (dans la mesure où cela peut se faire) des relations –filiation, emprunts etc– entre les textes dans lesquels on rencontre ces scènes. Car, même ce caractère d'emprunt ou de plagiat, dans la mesure où il peut être déterminé, peut constituer, à son tour, un indice intéressant pour la fonction du motif des scènes de foule dans les *Vies* de saints. Ce sont exactement les nuances que présentent ces scènes dans des *Vies* tributaires l'une de l'autre qui nous donnent une idée de la manipulation de ce *topos*.

I. Évidemment, pour une typologie des scènes de foules dans les *Vies* de saints, il faudrait, dans une exhaustivité idéale, la liste des toutes les mentions des foules et des reférences, même par inférence, aux foules dans les *Vies* des saints, avec une table des expressions, mots et phonèmes employés pour s'y référer et, là où cette possibilité existe, de l'intonation qu'on y mettait. La présentation qui suit n'est qu'une esquisse, necéssairement sommaire, de cette typologie des scènes de foules, quelques examples choisis à l'appui.

Cependent, avant de procéder à cette typologie, il faudrait au préalable élucider quelques questions subsidiaires, à savoir celles concernant le nombre et la composition des foules, ainsi que les termes qui s'y réfèrent dans les *Vies*.

La première question qu'on doit examiner est alors celle de la composante numérique d'une foule, tenant toujours compte du fait que les questions démographiques sont, par manque de donnés précises, parmi les plus controversées en histoire. En effet, quand se trouve-t-on en présence d'une foule dans les *Vies* de saints? De quel nombre de personnes a-t-on besoin pour pouvoir parler d'une foule? Car, nos textes, même dans les cas les plus habituels, ceux du lieu commun du peuple-témoin des actes et des miracles du saint, –et souvent exactement pour cette même raison– sont loin d'être précis. Nous pourrions

28. Cf. à titre d'exemple, les versions "démotique" et plus "littéraire" de la *Vie* de saint Philarète; cf. Kazhdan, *Byzantine Literature*, 282.

29. Ševčenko, *Hagiography*, 117-118; Cf. aussi, à titre d'exemple, Kazhdan, *Byzantine Literature*, 170-171, sur les inconsistances chronologiques du *Récit de l'Invasion de Lavra* (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravoslavnii Palestinskii Sbornik* 19/3 [1907], 1-41), concernant la date même de l'événement (797 ou 788).

presque soutenir que, pour les besoins de sainteté, un événement, et à plus forte raison un miracle, sans témoins disparaît[30] et devient caduc. Mais de combien de témoins a-t-on besoin? Le nombre de ces témoins dans les *Vies* varie énormement. Pour Pierre, par exemple, l'auteur de la plus ancienne version de la *Vie* de St. Joannice, au IX siècle, –dans les années qui suivirent la liquidation de l'Iconoclasme en 843[31]–, les miracles d'invisibilité du Saint, n'ont pas besoin d'une foule de témoins. Il suffit d'un ou deux fidèle(s) disciple(s) pour témoigner de la possibilité de ce saint de se rendre invisible, chaque fois qu'il le désirait et pour autant qu'on puisse dire que quelqu'un est témoin oculaire de l'invisibilité. On pourrait aussi considérer un peu suspect le fait que ce saint vivant en anachorète sous la seconde persécution iconoclaste, choisissait soit de vivre dans des grottes et espaces déserts, soit de devenir invisible chaque fois qu'il était en danger de rencontrer des iconoclastes. Un de ces miracles d'invisibilité eut lieu, cependant, en présence de toute une foule de pauvres, dont le saint avait coutume de s'occuper personnellement pendant son séjour au monastère d'Antidion, entre 820 et 842[32], et auxquels il préféra, à un certain moment, cacher sa présence. Le saint, nous dit la *Vie*, était sorti pour une promenade en compagnie d'un autre moine de ses disciples nommé Théophile, quand il exprima le désir de se rétirer dans un endroit désert, et se fit invisible aux yeux des pauvres qui arrivaient[33]. On peut presque soupsonner l'hagiographe de vouloir parer à un éventuel scepticisme de ses lecteurs et auditeurs devant un fait difficile à prouver, scepticisme qui ne devait pas être rare à l'époque, à en juger par les nombreux épiso-

30. Sur les personnes-témoins qui entourent un saint, cf. aussi les remarques de K. Charalampidès, *Ὁ ἀποκεφαλισμὸς τῶν Μαρτύρων εἰς τὰς ἱστορικοφιλολογικὰς πηγὰς καὶ εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην*, Athènes 1989, 65.

31. Claudine Chatzisavas, *Les deux Vies de Saint Joannice de Mont Olympe*, Paris, thèse ès lettres 1980. La version de la *Vie* de Joannice par Pierre (384-435) est généralement considérée antérieure à la version par Sabas et plus fiable. C. Mango, The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (=*Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*), 393-404, ici 396. Cf. aussi Konstantina Mentzou–Meimari, *Βυζαντινή αγιολογική βιογραφία. Η αγιολογική βιογραφία στο Βυζάντιο και η σημασία της στην πολιτιστική ιστορία της Ν. Α. Ευρώπης*, Athènes 2002, 49-50. Cf. le commentaire de D. Sullivan, Life of St. Ioannikios, dans: Alice-Mary Talbot (éd.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation,* Washington D.C. 1998, 243-351, introd. 245-248 (texte anglais 255-351), ainsi que les remarques de Kazhdan, *Byzantine Literature*, 327 sqq.

32. D'après la chronologie interne de la *Vie*, établie par Mango, The two Lives, 396.

33. *Vie* de St. Joannice par Pierre, §49, 413. Le disciple du saint, un certain moine Théophile qui d'après la *Vie* est le seul à le voir, distribue, à l'instigation du saint, aux pauvres du pain et répond à leurs questions concernant sa présence à un endroit désert, en précisant qu'il y était en compagnie du saint, se portant ainsi garant du miracle de son invisibilité.

des où les disciples et les fervants admirateurs des ces nouveaux saints, ont eu à confondre des non-croyants. Dans plusieurs cas, des moines, disciples d'un nouveau saint comme St. Joannice, ou des fidèles demandant sa protection, comme dans le cas de Ste Marie la Jeune[34], ont eu, d'après les *Vies* de ces saints, à convaincre les incrédules des pouvoirs et de la sainteté de leurs saints patrons[35]. Après tout, pour le culte de St. Joannice, une foule de pauvres constituait une meilleure référence en tant que témoin de sainteté, qu'un seul disciple. Dans ce cas, non exempt d'un point d'ironie, puisque, finalement, malgré la présence de la foule, c'est uniquement le disciple qui est témoin du miracle, la fonction de la foule est de pourvoir un témoin digne de foi en ce qui concerne les pouvoirs et, par inférence, la sainteté du saint. Le nombre de personnes composant cette foule est secondaire, puisque, en tout cas, le seul témoin qui compte c'est le disciple Théophile. La présence de la foule n'est qu'un artifice du récit et elle reste vague et indéterminée.

Toutefois, dans d'autres cas, le nombre des témoins est précisé. Citons, à titre d'exemple, le premier recueil des miracles de St. Démétrius, rédigé par l'archevêque Jean au début du VIIe siècle[36]. Il y est question d'un soldat démoniaque que ses collègues amenèrent de force à l'église du saint, à Thessalonique. Pour y arriver, le possédé qui se débattait, a dû être maitrisé par *πλείους* d'après le texte, c'est-à-dire par plusieurs autres personnes, des soldats qui, le lende-

34. *Vie* de St Marie la Jeune (BHG 1164): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 688-705. La *Vie* est datée au XIe siècle par Angeliki Laiou, The Life of St. Mary the Younger, dans: Alice-Mary Talbot (éd.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1996, 239-289, ici 247 et 250-251.

35. *Vie* de St. Joannice par Pierre, §51, 413-414: la *Vie* nous raconte l'exemple d'un citadin, peut-être un constantinopolitain qui, relatant devant un auditoire de ses concitoyens rassemblés, les miracles du saint, est exhorté par un de ses auditeurs de donner des preuves de ce qu'il avançait. En l'occurrence, les deux hommes allèrent ensemble au saint qui mata en leur présence un ours sauvage. De même, dans la *Vie* de Ste Marie la Jeune, §12, 697 est relaté le miracle de la guérison d'un possédé du nom de Stratégios. Celui-ci, arrivant au tombeau de la sainte quelques mois après la mort de celle-ci, l'appelait par son nom, ce qui fit "la ville presqu'entière" accourir voir ce qui se passait. Le possédé, attiré, nous dit la *Vie* au tombeau de la sainte par ses démons et espérant y être guéri, est soupsonné de subterfuge par les autorités de la ville. Il doit alors faire face à un interrogatoire serré, à la fois par l'évêque de la ville et par son commandant militaire, l'époux veuf de la sainte. Il n'obtint sa guérison qu'après avoir fait ouvrir le tombeau de la sainte pour toucher sa dépouille, demeurée intacte. La scène décrite par la *Vie* est sensée se passer un dimanche matin, après l'office, tandis que "la ville presqu'entière" est rassemblée là, et peut témoigner de cette guérison.

36. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I: *Le texte*, Paris 1979, 80; II: *Commentaire*, Paris 1981, 161.

main, furent témoins de sa guérison. Le terme employé ne fait pas référence au nombre de ces témoins, mais nous savons par la suite du texte, qu'il s'agissait d'huit personnes au moins: deux qui retenaient le possédé par chaque main, deux autres qui lui tenaient la tête pour l'empêcher de mordre et d'autres encore qui le poussaient par derrière pour le faire entrer dans l'église[37]. Même si ce nombre des personnes nécessaires pour amener quelqu'un de force à sa destination, paraît plutôt irréaliste et devrait être revisé vers le bas, (comme c'est le cas d'ailleurs pour d'autres chiffres apparaissant dans ce recueil de miracles)[38], la précision de l'hagiographe quant au nombre des témoins, n'en demeure pas moins. Cette précision ne nous autoriserait pas toutefois de parler d'une scène de foule, si la scène ne se passait dans un lieu public, aux portes de l'église, au vu et au su des tous.

Dans d'autres cas encore, le nombre des témoins est assez élevé pour qu'on puisse parler d'une foule-témoin. Ainsi, les Actes du second concile de Nicée en 787 rapportent un autre miracle, opéré par une image sainte, en Syrie: L'icône en question, travaillée en mosaique, qu'un sarrasin avait offensé, châtia elle-même son agresseur en lui faisant subir le même sort que son offense, c'est-à-dire, perdre son oeil. Le miracle fut rapporté par des témoins oculaires, 32 personnes en tout, membres de l'équipage d'un bateau chypriote, accosté là pour des raisons de commerce[39]. D'après le Actes du Concile, l'évêque de Kition de Chypre, appelé à cet effet, témoigna devant le second Concile de Nicée de la véracité de ces trente-deux personnes[40].

---

37. Miracle no 4, §47 (éd. Lemerle, 84-85). Cf. aussi *Ἁγίου Δημητρίου Θαύματα. Οἱ συλλογὲς ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου καὶ Ἀνωνύμου. Ὁ Βίος, τὰ θαύματα καὶ ἡ Θεσσαλονίκη τοῦ ἁγίου Δημητρίου*, éd. Ch. Bakirtzis, Thessalonique 1997, 109-110.

38. Cf. par exemple le *μέγιστος στρατὸς* de l'attaque slave du Miracle no 13, §118 (éd. Lemerle, 134); cf. aussi *Ἁγίου Δημητρίου Θαύματα* (éd. Bakirtzis), 387-388.

39. Les bateaux chypriotes, comme celui de notre exemple, voyageant en convoi avec un second, visitaient assez régulièrement les côtes syriennes aux VIIe-IXe siècles. Cf. B. Egglezakès, *Εἴκοσι μελέται διὰ τὴν Ἐκκλησίαν Κύπρου (4ος ἕως 20ος αἰών)*, Athènes 1996, 86.

40. Mansi, 13, 77-80: *Ταῦτα ἡμῖν διηγήσαντο ἐπανελθόντες εἰς τὴν Κύπρον οἱ ἄνδρες, τριάκοντα δύο ὑπάρχοντες τὸν ἀριθμόν.* Repris dans A. Mitsidis, *Ἡ παρουσία τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου εἰς τὸν ἀγῶνα ὑπὲρ τῶν εἰκόνων*, Nicosie 1989, 199, relatant les interventions au second Concile de Nicée. En ce qui concerne les bâtiments chrétiens encore en service, restaurés ou construits, en terre d'Islam aux VIIe-VIIIe siècles, comme dans l'exemple cité, cf. R. Schick, *The Fate of Christians in Palestine during the Byzantine - Umayyad Transition AD 600-750*, II, The University of Chicago, Illinois 1987, 259-263; Konstantina Metzou-Meimari, 'Η τύχη τῶν χριστιανικῶν κτισμάτων στὴν Παλαιστίνη κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες μετὰ τὴν ἀραβικὴ κατάκτηση, dans: *Χαριστήριος Τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου)*, Athènes 1997, 501-509, ici 504-505.

La précision de nombre, mentionnée par les hagiographes, devient parfois déconcertante. En effet, la *Vie* de St. Joannice, nous présente toute une foule de pères d'Église, y compris des évêques métropolitains et des théologiens et abbés réputés tels que St. Théodore Studite, en train de consulter le saint-héros de la *Vie*. L'hagiographe nous assure que ces visiteurs étaient du nombre de "cent et plus" et fait suivre leur rencontre d'un débat sur les vertus que notre saint emporte en proposant l'humilité comme vertu majeure[41]. Toute exagération évidente mise à part, nous nous trouvons devant une mention de foule qui, par sa présence même, et par le nombre et la dignité de ses membres, souligne l'éminence du saint-héros de la *Vie*.

D'un autre point de vue, la foule n'a point besoin d'un attribut numérique, car son nombre et sa fonction de foule-témoin sont évidents, faisant partie intégrale du récit: il s'agit de scènes dans lesquelles les gens dont est composée la foule qui entoure le saint sont déterminés en tant qu'habitants d'une certaine localité ou région. Dans ce cas on peut, d'office, parler d'une foule et la précision numérique n'est pas necéssaire. Les habitants des villes et villages qui accouraient pour écouter les saints établis dans leur région, prêcher[42], nous en offrent un exemple. On pourrait y ajouter aussi, à titre d'illustration, en ce qui concerne les saints itinérants[43], les habitants des villes et villages qui écoutaient St. Nicon prêcher *–πλήθη ἄπειρα* nous décrit l'hagiographe[44]– au cours de ses pérégrinations sur les routes du Péloponnèse, allant des villages de Manè vers l'Arcadie et revenant sur Sparte. Il en est de même de St. Fantin, qui, d'après sa *Vie*, datée à fin du Xe siècle[45], fut accueili en Grèce, dans des différentes villes,

41. *Vie* de St. Joannice, §36, 404-405.

42. Cf. Élisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, 199sq.

43. Concernant leur fonction, St. Eftymiadis (The Function of the Holy Man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period, in: St. Lampakis (éd.), *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-12ος)* [IBR/NHRF, International Symposium 6], Athènes 1998, 151-161, ici 160), a attiré l'attention sur une différence quant au rôle du saint à cette époque en Asie Mineure, (par rapport aux autres parties de l'empire telles que la Grèce ou l'Italie du Sud), rôle concentré plutôt aux petites communautés et aux problèmes d'ordre personnel et familial des fidèles, qu'aux problèmes sociaux de grande envergure, trait qui vaut surtout pour le rôle du saint en déhors de la crise iconoclaste et qui ajoute à son attirance pour la foule de fidèles.

44. *Vie* de St. Nicon, 187 (éd. Lampsides): *εἶτα καὶ λοιπὰς πάσας κωμοπόλεις διαδραμὼν καὶ πλήθη ἄπειρα πρὸς μετάνοιαν ὁδηγήσας* ... .

45. *Vie* de St. Fantin le Jeune (BHG N. Auct. 2366z), éd. Enrica Follieri, *Vita di San Fantino il Giovane. Intoduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici* [Subs. Hag. 77], Bruxelles 1993, 273-292.

comme Corinthe ou Athènes, par des gens voulant bénéficier de son enseignement[46].

C'est dans ce même contexte des habitants des agglomérations, présentés en assemblées plus ou moins nombreuses autour de nouveaux saints, qu'on peut examiner en tant que scène de foule, une scène de la *Vie* de St. Joannice, venant tout droit de la tradition antique du saint homme-médiateur et protecteur de la région[47]: le saint, fuyant la persécution iconoclaste, s'était établi en Olympe de Bithynie, près d'un village. Les habitants de cet endroit –savamment non nommé dans la *Vie*– allèrent tous, d'un commun accord, supplier le saint de les débarasser d'un dragon dont les sévices rendaient les routes de la région impratiquables[48]. Le texte nous décrit par la suite comment le saint put vaincre le dragon en invoquant la sainte Trinité et en faisant sur lui le signe de la croix, le tout devant les yeux des habitants du village, petrifiés par le spectacle. Malgré les détails inventés pour faire concorder l'épisode aux vers des psaumes[49], la description de la scène laisse entendre la présence d'une foule pendant l'action. C'est toujours la foule-témoin qui sert à mettre en valeur le saint et ses hauts faits, mais c'est aussi la foule-instigateur de l'action. Préciser le nombre des habitants-témoins n'était pas indispensable, du moment qu'ils s'acquittaient de leur tâche: introduire l'action du saint et, par le contraste de leur attitude de couard à la bravoure du saint s'opposant au mal, chanter ses louanges. Toutefois, dans la logique de la *Vie* et vu le danger de la situation, nous pouvons assumer la présence d'une foule plutôt réduite.

Une précision de nuance à ce point: il y a des cas, comme dans l'exemple précité, où des assembées plus ou moins restreintes, remplissent, dans les *Vies*, la fonction de foule-témoin et de preuve de la sainteté du saint. La *Vie*, datée au Xe-XIe siècle[50], de St. Paul de Latros, par exemple, mentionne une quarantaine de personnes, *οὐκ ἐλάττους τῶν τεσσαράκοντα* –avec la précision supplémentaire "sans femmes et enfants" *παίδων ἄνευ καὶ γυναικῶν*– qui, venus des villages

46. *Vie* de St. Fantin le Jeune, §35, 442. Sur les villes et agglomérations de la Grèce visitées par St. Fantin, cf. P. Yannopoulos, La Grèce dans la *Vie* de St. Fantin, *Byz* 65 (1995), 475-494, ici 478-480.

47. Brown, *Society and the Holy*, 133.

48. *Vie* de St. Joannice, §29, 400-401.

49. Psaumes, 90.13: *ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα*. Sur le dragon-animal légendaire et sa fonction dans la littérature hagiographique, cf. dernièrement J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval: le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Brepols, Turnhout 2000, 22-27, 311-325 et passim.

50. *Vie* de St. Paul de Latros (BHG 1474), éd. H. Delehaye, Vita S. Pauli Junioris in Monte Latro cum interpretatione latina Iacobi Sirmondi S.I., *AnBoll* 11 (1892), 5-74 et 136-182, ici 11-13.

voisins, procedèrent à une procession (presque une procession magique, malgré le soin de l'hagiographe de souligner les hymnes à Dieu qui l'accompagnaient) au rocher sacré sur le mont Vrachianos (Mykalè), non loin de la grotte du saint ermite[51]. Il s'agit, encore une fois, d'un nombre déterminé –avec une certaine précision– de personnes qui servent de témoins aux actions du saint-héros de la *Vie* et qui, en même temps, font partie intégrale du récit en opérant l'insértion du saint à la vie locale. Ce nombre est peut-être assez minimaliste pour une procession; il est, toutefois, estimé suffisant pour exprimer le consensus de la population que la procession[52] est sensée représenter. On peut, dans ce cas, parler, malgrè la contradiction apparente des termes, d'une foule "réduite".

C'est dans cette même catégorie de "foule réduite" qu'on peut aussi ranger les assemblées des fidèles et des disciples dont s'entourent nos saints et à qui ils font part de leurs conseils, admonitions et exhortations. Un lieu commun des *Vies* est, dans ce contexte, la scène du nouveau saint, décrit en tant que prédicateur, entouré de ses disciples, à qui il fait part de son enseignement[53]. Il en est de même des scènes montrant un certain nombre de personnes s'assembler pour des raisons spécifiques. Un exemple nous en est donné par la *Vie* de Ste Théodora de Thessalonique[54], datée à l'extrême fin du IXe siècle[55]. Ce texte nous raconte que des moines vivant aux environs de Thessalonique étaient venus en ville pour prier et visiter ses monuments et, étant rassemblés quelque part, ils étaient en train de discuter des sujets variés, dont, tout naturelement, de la *Vie* de la bienheureuse Ste Théodora[56]. On est toujours devant une foule "réduite",

---

51. *Vie* de St. Paul de Latros, 53: *Συμφρονήσαντες οὖν ἄνδρες ἐκ διαφόρων κωμῶν, οὐκ ἐλάττους τῶν τεσσαράκοντα, συνίασιν ἅμα καὶ λιτανείαν ποιοῦνται καὶ σὺν ἄσμασι φιλοθέοις τοῦ ὄρους ἀνίασι τὴν ἀκρώρειαν* … . C'est au retour de cette procession du rocher sacré qu'ils s'arrêtent pour une prière devant la grotte où St. Paul s'était établi en anachorète.

52. Sur ces processions et leur rôle reliant les villages et agglomérations de l'empire, cf. Malamut, *Sur la route*, 268-270.

53. Cf. à titre d'exemples, la *Vie* de St. Macaire de Pélécète (BHG 1003), éd. I. Van den Gheyn, Macarii Monasteri Pelecetes Hegumeni, Acta Graeca, *AnBoll* 16 (1897), 140-163, ici 161, ou la *Vie* d'Euthyme le Jeune (BHG 655), éd. L. Petit, Vie et Office de St. Euthyme le Jeune, *ROC* 2 (1903), 155-205 et 503-536, ici 201-202.

54. *Vie* de Ste Théodora (BHG 1737-1739), éd. S. Paschalidès, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας* ['Ιερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1], Thessalonique 1991. Alice-Mary Talbot, The Life of St. Theodora of Thessalonike, dans: *Holy Women of Byzantium*, 159-237.

55. *Ibidem*, 160.

56. *Vie* de Ste Théodora, §59, 182-184.

dont l'intérêt pour l'hagiographe se trouve à sa fonction: elle sert à introduire dans le récit et à souligner, une fois de plus, l'admiration pour la sainte et ses miracles.

C'est à cette catégorie de foule "réduite" qu'appartiennent aussi, parfois, les gens qui assistent à l'ἆθλος du Saint, surtout quand cette passion n'est pas, dans un premier stade, publique, ou quand il s'agit de ses adversaires. C'est le cas, par exemple, des παρεστῶτες qui entouraient Constantin V lors de sa confrontation et débat avec St. André in Crisi[57].

Aussi, dans la plupart des cas, la précision numérique des scènes de foule n'est-elle pas indispensable, tandis que la précision concernant l'ampleur de la foule, dépend plutôt de sa fonction dans le récit.

II. Les termes employés par les *Vies* de saints pour désigner les foules, réflètent bien cette situation. En effet, pour revenir à notre deuxième question subsidiaire, quand nos *Vies* parlent du "peuple" ou de la "foule", elles sont d'un manque de précision –circonstances de récit mises à part– exemplaire. Les termes par lequels les *Vies* s'y réfèrent, sont, le plus souvent, des mots communément employés tels que λαὸς ἅπας le peuple tout entier, –employé par exemple par la *Vie* de St. Nicon le Métanoeite[58], une *Vie* du XIe-XIIe siècle[59]–, ainsi que πλῆθος ou ὄχλος[60], foule. De plus, quand il s'agit de mentions qui mettent l'accent sur l'universalité du message à passer, c'est-à-dire sur le peuple et la foule en tant que recepteurs de l'enseignement et de l'exemple du saint –ou, le cas échéant, en tant que recepteurs du message de ses adversaires– ces références sont aussi indéterminées que possible. Les hagiographes parlent de

57. *Vie* de St. André in Crisi (BHG 111): *AASS*, Oct. VIII, Bruxelles 1853, 135-142 (Vita prior), et 142-149 (BHG 112), §11, 140.

58. *Vie* de St. Nicon, 185 (éd. Lampsides). Nous retrouvons le peuple-témoin en train d'exprimer son admiration devant la guérison miraculeuse d'une jeune démoniaque par le saint. De même, à l'île d'Eubée "tous venaient en foule", παμπληθεῖς συνέρρεον (*ibidem*, 183, éd. Lampsides) écouter l'enseignemennt du saint.

59. La première partie de la *Vie* de St. Nicon fut écrite vers 1025, la seconde un peu plus tard et la dernière vers le mi-douzième siècle: cf. Lampsides, *Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, 357 sqq; Sullivan, *The Life of St. Nikon*, 3-7.

60. *Vie* de St. Bartholomé le Jeune (BHG Auct. 233), éd. P. Germano Giovanelli, *S. Bartolomeo Juniore confondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata 1962, §11, 34.

πληθὺς τοῦ λαοῦ[61] "multitude ou foule de peuple", *ἅπαντες* "tous", ou de *πλείονες* "la plupart des gens"[62].

Toutefois, il y a des nuances. D'un côté, cette foule peut être une foule citadine, *πλῆθος πολιτικόν*, comme dans le cas déjà cité de la passion ancienne de St. Théodore[63]. Cette épithète, ou l'attribut *πλῆθος τῆς πόλεως*, comme dans la *Vie* de St. André Salos[64], datée, de toute évidence au Xe siècle[65], lient la mention de la foule à un espace public par excellence, l'espace urbain. Il en est de même de l'expression *ἅπασαν τὴν πόλιν* de la *Vie* de St. Étienne le Jeune[66]. Il est à remarquer que cette dernière mention fait référence à un espace public urbain incontestable, c'est-à-dire Constantinople. L'espace public des autres agglomérations de l'empire[67], ne se trouvait pas cependant négligé. Au contrai-

---

61. Constantin de Tios, *Λόγος εἰς τὴν εὕρεσιν τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ἁγίας καὶ πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας*, éd. F. Halkin, *Ste Euphémie de Chalcédoine* [Subs. Hag. 41], Bruxelles 1965, 81-106, ici §12, 79. Cf. aussi, l'emploi de la même expression dans une *Vie* du VIIe siècle, celle de Jean l'Aumônier, par Léontios de Néapolis, éd. A.J. Festugière – L. Rydén, *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95], Paris 1974, §7, 352: *ἔτι οὔσης τῆς αὐτῆς τοῦ λαοῦ πληθύος ἐν τῇ πόλει, τίς ποτε τῶν ξένων θεωρῶν τὴν τοιαύτην αὐτοῦ* (=du saint) *συμπάθειαν* ... , se référant à la foule d'Aléxandrie, y compris les étrangers, qui bénéficiait de l'aumône du saint.

62. Il s'agit d'une expression très usitée: le patriarche Nicéphore, par exemple, souligne dans ses *Antirrhetici*, à propos de Léon V le fait qu'il voulait, par ses harangues, usurper la faveur de la "plupart de gens": *θηρᾶσθαι τῶν πλειόνων τὴν εὔνοιαν μηχανώμενος*, *Antirrheticus* I: PG 100, 217B.

63. Cf. Infra, notes 23 et 24.

64. *Vie* de St. André Salos (BHG115z-117), éd. L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool.* II: *Text, Translation and Notes. Appendices* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 4], Uppsala 1995, 288.4205. Sur le rôle des villes et leur regression, dans le contexte de l'hagiographie cf. aussi les remarques de L. Rydén, Gaza, Emesa and Constantinople: Late Ancient Cities in the Light of Hagiography, dans: idem et J.O. Rosenqvist (éds), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers Read to a Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul (31 May-5 June 1992)*, Stockholm 1993, 140-144.

65. La date est toutefois contestée. Certains l'attribuent au VIIe siècle, tandis que le dernier éditeur, L. Rydén (*The Life of St. Andrew the Fool*, I: *Introduction, Testimonies and Nachleben*, 41-56) opte pour la date plus tardive du Xe siècle.

66. *Vie* d'Étienne le Jeune, §10, 100.

67. Il n y a pas lieu de reprendre ici la question de la survie et du déclin des villes au cours des VIIe-VIIIe siècles et de leur renouveau par la suite. Il suffit de rappeler l'avis concordant sur les caractéristiques de l'agglomération urbaine de l'époque, c'est à dire son aspect fortifié et son aspect politico-administratif en tant que siège des agents du pouvoir et de l'église: cf. entre autres, J. Durliat, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Paris 1990, 518-522, 603 sqq.; J. M. Spieser, L'évolution de la ville byzantine de l'époque paléochrétienne à l'iconoclasme, dans: Vassiliki Kravari – J. Leffort – Cecile Morrisson (éds), *Hommes et richesses dans l'empire byzantin IVe-*

re, dans nos *Vies*, les scènes de foule ont souvent lieu dans l'espace public des agglomérations urbaines ou des villages, déterminé par l'église et la grande place[68]. La référence de la *Vie* de Ste Marie la Jeune à la "ville presqu'entière", rassemblée après l'office de dimanche afin de regarder la guérison d'un possédé, illustre bien ce point[69].

D'un autre côté, cette foule est souvent déterminée par sexe *ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες*[70], comme, par exemple ceux qui aidèrent St. Nicon à construire l'église du Christ Sauveur à Sparte, ou par sa composition sociale *ὅσον ἐν ἄρχουσι καὶ ὅσον ἐν ἰδιώταις*[71] dans le même texte, par sa fonction dans la societé, ou encore par son niveau intellectuel, distinguant entre la foule inculte, *ἀγοραῖος ὄχλος*, et le public cultivé *ἐν λόγοις* et *κατὰ φιλοσοφίαν*[72]. Son appartenance au clergé, aux puissants et officiels *(οἱ) τῶν ἐν τέλει*[73], comme dans les *Actes* des saints David, Syméon et Georges de Lesbos, à l'armée ou au peuple commun *τὸ κοινὸν τοῦ λαοῦ*[74] d'après la *Vie* de St. André in Crisi ou *τὸ ἄσημον τοῦ λαοῦ* selon la *Vie* de St. Élie le Jeune[75], ou encore *τῶν βαναύσων ὄχλο(ς)* au peuple ouvrier[76] d'après

---

VIIe siècle, I, Paris 1989, 97-106, ici 100; J.-M. Martin – Ghislaine Noyé, Les villes de l'Italie Byzantine, IXe-XIe siècle, dans: *Hommes et richesses ... VIIIe-Xve siècle*, II, Paris 1991, 27-62, ici 38-39.

68. Sur l'église en tant que coeur de ces agglomérations, ainsi que sur la stratification sociale de leurs populations, cf. en dernier lieu, Ghislaine Noyé, Byzance et l'Italie méridionale, dans: L. Brubaker (éd.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, (Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996) [SPBS, Publications 5], Aldershot 1998, 229-243, ici 242.

69. *Vie* de Ste Marie la Jeune, 697.

70. *Vie* de St. Nicon, 190 (éd. Lampsides).

71. *Ibidem*, 190.

72. *Vie* de Côme de Maiouma (BHG N. Auct. 394a), éd. Th. Detorakis, Ἀνέκδοτος Βίος Κοσμᾶ τοῦ Μαϊουμᾶ (+760), *ΕΕΒΣ* 41 (1974), 259-296, ici 286. Toutefois, la *Vie* prend soin de souligner que cette foule de tout niveau était attirée par le rayonnement du saint.

73. *Actes* des SS. David, Symeon et Georges de Lesbos (BHG 494), éd. J. Van den Gheyn, Acta Graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo, *AnBoll* 18 (1899), 209-259, ici 253; Dorothy Abrahamse, *The Life of Sts David, Symeon and George of Lesbos*, dans: *Defenders of Images*, 143-241, ici 232. Pour une discussion du terme *οἱ τῶν ἐν τέλει* dénotant les puissants et officiels de la classe la plus élévée de l'empire, cf. Eirène Chrestou, Σύγκλητος –Συγκλητικοί κατά την μέση βυζαντινή περίοδο, *Byzantiaka* 14 (1994), 181-216, ici 203-206, 216.

74. *Vie* de St. André in Crisi §5, 137. La *Vie* parle de l'"ensemble du peuple commun", *τὸ κοινὸν τοῦ λαοῦ ἄθροισμα* en se référant à ceux qui ont subi les mesures de contrainte iconoclaste de Constantin V et en les distinguant des gens d'église *ἱερέων, κληρικῶν τε καὶ μοναχῶν*.

75. *Vie* de St. Élie le Jeune (BHG Auct. 580), éd. G. Rossi-Taibbi, *La vita di sant' Elia il Giovane* [Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, Testi e Monumenti 7], Palerme 1962, 8.

76. En ce qui concerne le sens et l'emploi du mot "βάναυσος", "manouvrier", et sa signification pour les classes sociales, cf. dernièrement, St. Hondridou, Σημείωμα για την τεχνική εκπαίδευση στο Βυζάντιο, *Symmeikta* 11 (1999), 157-165, ici 160-163.

la *Vie* des 42 Martyrs d'Amorium[77], constitue une indication presque de rigueur, concernant le niveau social de la foule, qui, toutefois, n'a pas d'incidence majeure sur le récit.

La terminologie des scènes de foule est, cependant, encore plus développée et moins stricte quand l'existence de cette foule est établie par inférence, c'est à-dire, quand la présence logique d'une foule, sous forme d'assemblée populaire ou d'assemblée restreinte, s'impose par le contexte même des événements décrits par la *Vie*. Ainsi, la *Passion* des martyrs du règne de Léon III à Jérusalem, nous en donne un exemple quand elle se refert à la crainte des saints d'être calomniés *δήμου τῷ φθόνῳ διαβολὴν οἰόμενοι*, par le public qui pourrait interpréter leur pèlerinage comme une tentative de passer aux Arabes. Leur crainte était d'ailleurs justifiée puisqu'il s'agissait d'un pèlerinage en masse, d'une foule de personnes[78], –la *Passion* en mentionne soixante dix– qui pourrait donner lieu à des malentendus.

Toutefois, les exemples les plus charactéristiques et les plus connus de cette forme d'allusion se trouvent dans les *Vies* des saints ayant trait à la controverse iconoclaste. En effet, pour la plupart de ces *Vies*, (exception faite des *Vies* à caractère non-iconophile telles qu'établies par I. Ševčenko[79], c'est-à-dire les *Vies* de St. Philarète, de St. Eudocime et de St. Georges d'Amastris[80]), l'élément ma-

---

77. *Passion* des 42 martyrs d'Amorium (BHG1212), Rédaction B (=C), 13: *πᾶς δὲ διὰ χειρῶν ἐργαζόμενος βαναύσων ὄχλος*, toute la foule manouvrière se pressait pour suivre le martyre des saints. Il est à remarquer ici que cette *Passion* distingue aussi la foule d'après l'appartenance religieuse ou éthnique des participants, faisant allusion à la présence à Jérusalem vers le milieu du IXe siècle, d'Arabes, de chrétiens locaux et d'étrangers.

78. *Passion* des martyrs de Jérusalem (BHG 1218), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας, I, *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 19, 57, Saint-Pétersbourg 1907, 136-163, ici 138.

79. Ševčenko, Hagiography, 120 sq. P. Yannopoulos, Παρατηρήσεις στὸ Βίο τοῦ Ἁγίου Φιλαρέτου, *Byzantina* 13/1 (1985) (=*Δώρημα στὸν Ἰωάννη Καραγιαννόπουλο*), 487-503, de son côté, conteste l'attribution "iconoclaste" de la *Vie* de St. Philarète, surtout en fonction de l'improbabilité que l'imperatrice Irène ait admis comme épouse de son fils Constantin VI Marie d'Amnie, si elle appartenait à une famille iconoclaste. Il propose en tant qu'explication de la "non fervente iconodoulie" de la *Vie* de St. Philarète, le désir de l'hagiographe et petit-fils du saint, Nicétas, qui écrivait exilé en Péloponnèse d'opérer une sorte de synthèse en faisant vénérer son saint parent par iconophiles et iconoclastes à la fois. Sur le caractère non-iconophile et non-iconoclaste de cette *Vie*, cf. Kazhdan, *Byzantine Literature*, 289-290.

80. Je ne retients pas la la *Vie* de St. Léon de Catane ajoutée par Mme Marie-France Auzépy, L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes, *Bsl* 53 (1992), 57-67, il y a quelques années à cette catégorie, car là l'élément de confrontation existe; il s'agit même d'une double confrontation, entre le saint et le mage Héliodore d'une part, entre le mage et les empereurs d'autre part.

jeur du récit est la confrontation entre le saint-héros de la *Vie* et un adversaire-persécuteur[81] iconoclaste, évêque[82] ou dignitaire[83], envoyé de l'empereur[84], ou, encore, l'empereur lui-même[85]. Dans ces cas, la confrontation et le débat qui s'en suit[86], par leur but même, qui était la persuasion de l'adversaire, présupposent un public, même limité et déterminé, c'est-à-dire la présence d'un certain nombre de personnes, ne serait-ce que sous forme de "foule réduite". Par

---

81. Reprenant le lieu commun hagiographique du saint stoïque devant le persécuteur: cf. Delehaye, *La passion des martyrs*, 171 sqq. En ce qui concerne les lieux communs en general dans les textes hagiographiques, cf. Nathalie Delierneux, L'exploitation des "topoi" hagiographiques. Du cliché à la réalité codée, *Byz* 70 (2000), 57-90.

82. Un exemple évident est celui de l'évêque iconoclaste Cosmas en Cilicie, adversaire de St. Georges de Chypre dans la *Νουθεσία Γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*. Cf. M.B. Melioranskij, Georgij Kiprianin I Ioann Ierosalimljanin, dva moloizvestnyh borca za pravoslavie v VIII veke, *Zapiski Istoriko-Filologičeskogo Fakulteta Imp. S. Petersbusgkogo Universiteta*, 59, Saint Pétersbourg 1901; Mitsidis, *Ἡ παρουσία τῆς ἐκκλησίας Κύπρου*, 153-200 (texte) dorénavant *Nouthésia*.

83. Comme ce dignitaire iconoclaste, probablement un apocrisiaire impérial de passage à Lemnos qui se trouve devant une foule, *λαοῦ σύναξις*, vénérant les réliques de Ste Euphémie et qui se fait un devoir de la haranguer contre cette pratique: cf. Halkin, *Ste Euphémie*, 99.

84. Comme par exemple l'"envoyé de l'empereur", *ὁ ἐκ βασιλέως σταλεὶς* qui essaya en vain de persuader St. Syméon de Lesbos d'abandoner ses positions iconophiles; cf. *Actes* des SS. David, Symeon et Georges de Lesbos, 228.

85. L'exemple le plus connu provient la *Vie* de St. Étienne le Jeune, ce "joyau de l'hagiographie" d'après l'opinion de Ševčenko, *Hagiography*, 115, qui met en scène le saint confrontant l'empereur iconoclaste Constantin V. La scène est réproduite par de textes qui suivent de près cette *Vie*; cf. J. Gill, The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon. Debts and Loans, *OCP* 6 (1940), 114-139, ou la copient. Le meilleur exemple de cette littérature de plagiat reste, toutefois, la *Vie* de St. André in Crisi, dans laquelle le saint-héros, suivant l'exemple précédent, mais démesurément grossi, va de son propre aveu confronter l'empereur iconoclaste. Suit un débat stéréotypé, (cf. *Vie* de St. André in Crisi, 138-140), calqué sur la *Vie* de St. Étienne le Jeune; cf. Marie-France Auzépy, De Philarète, de sa famille et de certains monastères de Constantinople, dans: *Les Saints et leur Sanctuaire*, 117-135, ici 128-129. Le même schéma fut repris, avec des transformations et des nuances, par des *Vies* de saints faisant état de la confrontation des saints du second iconoclasme aux empereurs Léon V et Théophile. Les *Vies* de St. Euthyme de Sardes, de St. Nicéphore de Sébazè, de St. Théophylacte de Nicomédie, de St. Macaire de Pélécète, de St. Théophane le Confesseur, ou encore, de St. Michel le Syncelle ou des frères Graptoi, en offrent autant d'exemples. Cf. l'analyse de St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (with particular attention to the oriental sources) [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 384, Subsidia 52], Louvain 1977, 129 sq.

86. Souvent débat stéréotypé, reprenant les arguments en faveur des images des textes de St. Jean Damascène, ou des *Antirrhetici* du patriarche Nicéphore, ou des textes polémiques de Théodore Studite. Cf. S. Paschalidès, Ἕνας ὁμολογητὴς τῆς δεύτερης εἰκονομαχίας: ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ἀντώνιος (+844), *Byzantina* 17 (1994), 189-216.

exemple lorsque St. Grégoire le Décapolite est présenté par sa *Vie*, en train de confronter un higoumène iconoclaste *κατὰ πρόσωπον … τῆς ὁσίας τῶν ἀδελφῶν ὁμηγύρεως … ἐξήλεγχεν*[87], il le fait en présence d'une foule de moines; St. Côme de Maiouma fait de même face à l'evêque iconoclaste de Nicomédie Eusèbe[88] en présence d'un public, –au moins pour autant qu'on puisse se fier à cette *Vie* tardive[89]– sous forme de foule "réduite" composée de moines et du peuple. Cette présence d'une foule, même fictive, à laquelle les *Vies* correspondantes font constamment allusion, quand elles ne se réfèrent pas expréssivement, –par exemple par un appel du saint-héros à ceux qui sont présents en tant que témoins de son engagement– constitue en soi un élément du débat. Citons, à titre d'exemple, la très belle scène de la confrontation de St. Macaire de Pélécète à l'empereur Théophile: l'empereur nous est présenté en train de demander au saint si sa vénération des images est bien vraie ou si ce n'est qu'une calomnie, et le saint prend le public bien pensant – *τῶν συνειδότων ἀνθρώπων τὰ πλήθη*– en témoin *ὡς ἀψευδῆ προσκύνησιν ταύταις προσνέμω* de sa vénération[90].

Le meilleur exemple de ces scènes que nous pouvons appeler "scènes de foule par inférence", se trouve dans un texte du VIIIe siècle, connu sous le nom de *Νουθεσία Γέροντος περὶ Ἁγίων Εἰκόνων* (Admonition du Veil Homme sur les saintes Images). Il s'agit d'un texte qui présente Georges de Chypre, le *Γέρων* de la *Nouthésia* en train de procéder à la diffusion des doctrines iconophiles en Cilicie *τοῖς πρὸς αὐτὸν ἐρχομένοις λαοῖς*, en enseignant, les yeux en larmes –à cause de la persécution iconoclaste– aux gens qui venaient vers lui[91]. La mention de la foule en tant que public peut facilement en être inférée. En outre, c'est à cause de cet enseignement que l'evêque iconoclaste en fonction en Cilicie, un certain Cosmas, convoqua le saint devant un concile local qui sert de toile de fond au débat de la *Nouthésia*, fortement inspiré, d'ailleurs, du concile iconoclaste de 754, aux arguments duquel il répond. Dans ces conditions, nous suivons, tout au long de ce texte, un débat, entre le saint et l'évêque, qui a lieu devant une foule de personnes: une assemblée, determinée quant à sa composi-

---

87. *Vie* de Grégoire le Décapolite (BHG 711), éd. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* [Byzantinisches Archiv 17], Stuttgart-Leipzig 1997, §5.4-5, 66. Sur la fonction de *Ἔλεγχος* en tant que critique et démonstration-preuve d'erreur, cf. Nike Koutrakou, Defying the Other's Identity: Language of Acceptance and Rejection in Iconoclastic Byzantium, *Byz* 69 (1999), 107-118, ici 117.

88. *Vie* de Côme de Maiouma, 259-296, ici 284.

89. Detorakis, Ἀνέκδοτος Βίος Κοσμᾶ τοῦ Μαϊουμᾶ, 260.

90. *Vie* de St. Macaire de Pélécète, 158.

91. *Nouthésia*, 153: *μετὰ δακρύων νουθετῶν ἔλεγεν …* .

tion par les ecclésiastiques participants à ce concile local et dont l'existence est assumée par inférence. En effet, cette assemblée ne s'exprime qu'une seule fois pendant ce débat, quand St. Georges de Chypre s'adresse à elle en tant qu'arbitre de son différend avec l'évêque sur la préséance de l'enseignement du Christ sur celui de Solomon[92]. Le terme employé par le texte de la *Nouthésia* est celui de *λαός*, peuple, dont la polysémie est bien connue[93], et qui désigne ici les participants à ce concile local –qui sont, en tout cas, des représentants du peuple.

III. Déterminer l'existence d'une scène de foule par les circonstances du récit dans les *Vies* de l'époque, ne conduit pas *ipso facto* à la constatation que cette foule est passive. On vient de voir dans l'exemple précité, que le public du concile, passif pour la meilleure partie de la *Nouthésia*, cessa à un certain moment de l'être et intervint dans le débat. Par ailleurs, nous avons, par les exemples concernant la composante numérique des foules et les termes s'y référant, analysé jusqu'ici la fonction primaire de la foule dans les *Vies*: constituer un témoin des hauts faits de nouveaux saints et légitimer ainsi leur sanctification. C'est une fonction des plus importantes, mais qui relève de la tradition, du lieu commun, et qui relègue les foules à un rôle de second plan.

---

92. *Nouthésia*, 169, 428-435: *Ὁ γέρων εἶπεν. Ἄνδρες ἀδελφοί, καλόν ἐστιν τὰ Σολομῶντος ἀκού-ειν ἢ τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος; δότε ὑμεῖς δίκην. Ὁ λαὸς λέγει … ὑπηκόους μᾶλλον εἶναι τοῦ Χριστοῦ.*

93. Le mot *λαός* est polyvalent. Il peut signifier le peuple, le sénat, l'armée, une assemblée restreinte comme ici, ou encore l'aristocratie palatine de second rang. Cf. A. Vogt, *Le Livre des Cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, Paris 1940, *Commentaire* II, 10 et note 1. Cela veut dire que dans les *Vies*, il faudra toujours préciser à quel élément du peuple peut se référer l'hagiographe. Pour en donner un exemple, il suffit de citer la mention de *πλῆθος λαοῦ* dans la *Vie* de St. Étienne le Jeune, décrivant le martyre de la moniale Anne. (*Vie* d'Étienne le Jeune, §36, 135) L'empereur iconoclaste Constantin V y est décrit comme ayant "réuni dès l'aube une foule de peuple devant la Fontaine (Phiale) du palais" pour y faire comparaître et châtier en public Anne, iconophile et amie d'Étienne. L'éditrice de la *Vie*, Marie-France Auzépy, remarque à ce propos que, la scène se passant à la prison de la Phiale, au palais, près de la mer, il n'est pas impossible que la "foule" désigne ici le personnel des dèmes (cf. *Vie* d'Etienne le Jeune, commentaire, 231 et ns. 242 et 245). En tout cas il s'agissait d'une foule, nombreuse ou pas, de témoins, qui, d'ailleurs, se feront un devoir de diffuser le message du châtiment d'Anne. La réaction du public, décrite ou présumée, est plutôt une affaire de propagande que d'historicité de la *Vie* et entre dans le cadre des mentions de la réaction du public –et surtout du public constantinopolitain–par les écrivains byzantins. Là-dessus cf. Nike-Catherine Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction* [Bibliothèque Sophie N. Saripolou 93], Athènes 1994, 56-67 et 316 sqq; G. Weiss, Publizistik in Byzanz. Ein Beitrag zur Kommunikationsforschung in Byzanz, *BZ* 89 (1996), 79-93.

Évidemment ce n'était pas toujours le cas, et nous avons touché à d'autres fonctions qu'assument les scènes de foule dans les *Vies*. En effet, c'est par rapport à leur rôle dans le récit que nous pouvons distinguer certains types de scènes de foule dans les *Vies* de saints, et c'est sur ce critère que nous pouvons baser une certaine typologie, tout en tenant compte du fait que ces scènes peuvent remplir plusieurs fonctions à la fois, rendant ainsi les bornes entre les différents types difficiles à distinguer.

A. Ainsi, le premier type, le plus commun, est celui de la foule à l'attitude plus ou moins passive, qui se contente de servir de témoin aux actions du saint. Ici appartiennent les descriptions des foules qui accourent vers les saints, attirées par leur rénommée[94], descriptions qui abondent dans les textes hagiographiques. C'est, –comme démontré par plusieurs exemples déjà–, le *topos* le plus communément employé. Sauf que, en ce qui concerne les *Vies* écrites après la liquidation de l'iconoclasme, cette fonction de la foule-témoin répondait aussi à un besoin précis de l'époque: éffacer toute réserve quant à la possibilité de fraude concernant le mode d'action de ces nouveaux saints. G. Dagron a attiré l'attention sur l'hagiographie iconophile après 843, en tant qu'hagiographie liberée du "doute méthodique", hagiographie qui ne mettait plus en question ni les miracles –posthumes ou pas– ni les qualités de ces saints[95]. Ajoutons que les scènes de foule dans les *Vies*, se prêtaient fort bien à cette entreprise: aussi, y a-t-il des *Vies* de saints comme la *Vie* de Ste Marie la Jeune, déjà citée[96], dans lesquelles les sceptiques sont discrédités par le contraste même qui les oppose à la foule qui assiste au miracle. Les scènes de foule-témoin, loin d'être neutres, répondent ainsi à un programme de restitution de la foi aux saints et à leur intercession, meurtrie par la crise iconoclaste.

---

94. Citons à titre d'exemples la scène correspondante de la *Vie* de St. Nicéphore de Sebazè (BHG 2300), éd. Fr. Halkin, Une victime inconnue de Léon l'Arménien? Saint Nicéphore de Sébazè, *Byz* 23 (1953), 11-30, ici 28: *τῆς φήμης οὖν πανταχόσε διατρεχούσης συναίρει πρὸς τὸν ἄνδρα πλῆθος πολύ* ..., ou la *Vie* de St. Macaire de Pélécète, soulignant la foi aux miracles et aux pouvoirs de guérison du saint, en tant que raison de l'attroupement de la foule autour de lui; cf. *Vie* de Macaire de Pélécète, §5, 148: *πάντες εἰς ἑαυτὸν συνέρρεον οἱ πάθεσιν ὀχλούμενοι.*

95. G. Dagron, L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle, *DOP* 46 (1992), 59-68, ici 66. Aussi Marie-France Auzépy [L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VIIe-IXe siècle), dans: *Miracles prodiges et merveilles au Moyen Age*, (XXVe Congrès de la S.H.M.E.S), Publications de la Sorbonne, Paris 1995, 31-46, ici 44], souligna-elle les miracles des icônes en tant qu'argument en faveur de la restauration des Images, ainsi que leur prolifération stéréotypée ultérieure dans *Vies* de saints.

96. Cf. infra, note 34.

B. Le second type est celui où le foule s'active mais dans un rôle subalterne. Ici appartiennent les scènes de foule par lesquelles les hagiographes présentent le peuple en train de donner son approbation au saint. La foule –ou ses représentants– n'est plus passive, mais son action est déterminée. C'est toujours un lieu commun, pour lequel nous pouvons distinguer plusieurs sous-catégories:

— la première est le *topos* qui veut le peuple présenter au saint une récompense, le plus souvent un office religieux –par exemple la dignité d'évêque–, que notre héros réfuse et n'accepte que sous contrainte. Des exemples de ce type se trouvent dans plusieurs vies, à commencer par la *Vie* non-iconophile de St. Georges d'Amastris: des dignitaires venus lui annoncer le désir du peuple qui veut de lui en tant qu'archevêque, doivent l'emmener *χειρὶ βιαίᾳ καὶ ἄκοντα*[97]. Il va de même pour les *Vies* des patriarches Taraise et Nicéphore par le diacre Ignace, écrites après 843[98]; les patriarches y sont présentés acceptant leur office uniquement sous la pression des empereurs et du public, auquel, par ailleurs, ils s'adressent. L'image du patriarche Taraise en train de présenter sa profession de foi au *κοινὸν τοῦ λαοῦ*, et à *πάσης συρρεούσης τῆς πόλεως* suffit pour illustrer ce point[99].

— a seconde est l'image du peuple accueillant le saint. C'est l'acclamation populaire de *ἄξιος*[100] au cours d'une intronisation[101] en office écclésiastique ou

97. *Vie* de St. Georges d'Amastris (BHG 668), éd. V.G. Vasil'evski, *Russko-vizantijskija izsledovanija* [Trudy III], Saint-Pétersbourg 1915, §17, 27.

98. Et par un ancien iconoclaste. Cf. Ševčenko, Hagiography, 118 et 123-125.

99. *Vie* de Taraise, §15, 88 et §16, 88. L'expression *κοινὸν τοῦ λαοῦ σύνταγμα* se réfère à la fois au peuple et à l'armée, à en juger par le paragraphe suivant de la *Vie* (§16) qui présente Taraise haraguant à Magnaure *πάσης συρρεούσης τῆς πόλεως* la foule et le clergé et cela à l'incitation de l'autorité impériale *προτραπεὶς οὖν νεύσει τῆς ἐξουσίας τοῦτο ποιεῖν.*

100. Le *panégyrique* d'Euthyme de Sardes (BHG 2146), éd. A. Papadakis, §8, 72: avec le *topos τῶν ἀγγέλων σὺν τῷ ὄχλῳ ἐκφωνούντων ἀοράτων τὸ "ἄξιος"*, par exemple, texte composé par un moine du nom de Métrophane, nous présente l'intronisation d'Euthyme en 785/786-787, en tant qu'un acte approuvé à la fois par le peuple, *ὄχλος* et par Dieu, les anges, invisibles, prennant eux aussi part à l'acclamation de *ἄξιος*. Cf. A. Papadakis, The Unpublished Life of Euthymius of Sardis: Bodleianus Laudianus Graecus 69, *Traditio* 26 (1970), 63-89. Sur la *Vie* d'Euthyme (BHG N. Auct. 2145), cf. J. Gouillard, Une oeuvre inédite du patriarche Méthode: la vie d'Euthyme de Sardes, *BZ* 53 (1960), 36-46; Idem, La vie d'Euthyme de Sardes, (†831). Une oeuvre du patriache Méthode, *TM* 10 (1987), 1-101.

101. Un exemple nous en est offert par la *Vie* de St. Étienne le Jeune relatant l'intronisation du patriarche Germain Ier. Cf. *Vie* d'Etienne le Jeune, §5, 93. Cette scène nous donne une idée de l'importance du public de la capitale en tant qu'assise du pouvoir impérial et écclésiastique à la fois. Cf. Eleonora Kountoura-Galakè, *Ὁ Βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν σκοτεινῶν αἰώνων* [IBR/NHRF, Monographies 3], Athènes 1996, 105.

encore la cerémonie d'un "adventus", d'un accueil officiel de saint –lui-même ou de ses reliques– dans une ville. C'est l'acclamation populaire qui s'approprie la canonisation du saint, lui conférant sa propre légitimation. Il s'agit toujours d'un *topos*, mais dans ce cas le rôle de la foule, bien que determiné, est beaucoup plus marqué. C'est à cette dernière catégorie qu'appartient aussi la description des funérailles solennelles de St. Georges, évêque de Lesbos à l'île même, en présence du clergé, des officiels *οἱ τῶν ἐν τέλει*, des citoyens, *οἱ τῆς πολιτείας* et de l'armée *ὁ στρατός*, toute une foule divisée par rangs, *διατάξεις*[102], et suivant un ordre déterminé. Il est à remarquer à ce propos que la foule-témoin et la foule-supporteur du saint, font, pour les hagiographes, partie de l'*ordre* politique, social et écclesiastique qui doit régner dans l'empire[103]. La procession bien ordonnée en honneur du saint illustre bien cette conception[104].

— une troisième sous-catégorie consiste à présenter la foule en train de déranger le saint, de le pousser vers le déplacement et souvent vers la vie érémitique, quand il se voit *ὑπὸ πολλῶν ὀχλούμενον*[105], dérangé par la multitude.

102. *Actes* de SS. David, Symeon et Georges de Lesbos, 258-259.

103. Sur la notion de l' *ordre, τάξις*, et sa place exceptionnelle parmi les concepts de l'idéologie politique de l'empire byzantin; cf. Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, traduction grecque de T. Dracopoulou, Athènes 1977, 162-168.

104. Il ne paraît pas inutile de souligner ici la confirmation apportée par l'iconographie aux descriptions de ces processions que nous fournissent les "vies". En effet, les icônes des processions mettent en exergue l'ordre qui y régnait, les représentants de chaque ordre social ayant leur place déterminée dans le cortège. Un exemple nous en est donné par les diverses représentations des processions des icônes de la Vierge, surtout du type de Hodègètria, rélévant de la procession constantinopolitaine correspondante; Annemarie Weyl Carr, Court Culture and Court Icons in Middle Byzantine Constantinople, dans: H. Maguire (éd.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington D.C. 1997, 81-99 avec les représentants du pouvoir civil et écclésiastique suivant à leurs places respectives: cf. A. Lidov, Θαυματουργές εικόνες της Παναγίας, dans: Maria Vassilaki (éd.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Athènes 2000, 47-57, ici 52-53. Le meilleur exemple est, toutefois, nonobstant le fait qu'il s'agit d'une icône d'époque tardive, (mi-XVIIIe siècle), l'icône de la procession de St. Charalambès, aujourd'hui au musée de Zakynthos, où les classes sociales, nettement distinctes forment des groupes compacts en suivant la procession: cf. Zoè Mylona, *Μουσείο Ζακύνθου*, Athènes 1998, 487-493.

105. Cf. *Vie* de St. Élie le Jeune §22, 32 (scène qui se passe à Jérusalem) et §39, 58 (scène qui se passe au monastère de Salinas fondé par le saint en Calabre: *ἑαυτὸν ὑπὸ πολλῶν ὀχλούμενον*). Cf. aussi l'exemple de Basile, frère de St. Paul de Latros, qui, moine en Olympe de Bithynie, se vit contraint de partir pour le mont Latros, afin d'éviter les visites continuelles d'une foule de parents et amis: *Vie* de St. Paul de Latros, 22: *δι' ὄχλου αὐτῷ γινομένη καὶ περικόπτουσα τὸ φιλήσυχον*. St. Paul lui-même, d'ailleurs, dut partir pour Samos, afin d'éviter une foule de disciples qui voulaient le suivre: cf. *Ibidem*, 63.

C'est la foule qui pousse –dans le sens étymologique originel du mot *ὄχλος*[106]– le saint à l'action, mais sa fonction à elle dans le cadre des bésoins du récit, reste méchanique. En effet, le saint aurait pu prendre la même décision mû par d'autres considérations, comme, par exemple, un songe prophétique ou des raisons de pèlerinage.

C. Le troisième type des scènes de foule met la foule en marche. Elle cesse de faire partie du décor ou de tenir un rôle subalterne et devient un élément indispensable du récit. Elle assume ainsi un rôle soit supportant de la fonction du saint, soit antithétique à celui-ci. Inutile de préciser, évidemment, qu'il s'agit, cette fois, du type des scènes qui, le plus souvent, sortent des stéréotypes rencontrés dans les *Vies* des saints.

Un exemple du premier cas est celui de la foule qui suit St. Nicon à Sparte, quand il leur demande de faire sortir les juifs de la ville[107]. La foule joue dans cette occasion, à la fois le rôle de levier social, mené par le saint[108] et, au niveau littéraire, d'artifice de progression de l'intrigue.

Quant au second cas, il donne aux hagiographes l'occasion d'un traitement particulier des scènes de foule qui se pose cette fois en adversaire, sinon en persécuteur, du saint. La distinction s'impose car, présenter la foule dans un rôle antithétique peut se limiter à une expression d'appui pour un adversaire du saint. Un exemple nous en est donné par la *Vie* de St. Bartholomé de Grottaferrata: le saint, cédant aux prières de ses amis, décida d'intervenir en faveur de la libération d'Atenulf, duc de Gaeta, que le prince de Salerne, Guimar V, retenait prisonnier. St. Bartholomé se rendit alors à Salerne, afin d'obténir la liberté de son protégé, et Guimar V l'accueillit aux portes de la ville, *μεθ' ὄχλου* (sic) *πολλοῦ*, suivi de toute une foule d'habitants de Salerne[109]. Dans le cas d'espèces, la scène de foule fait double emploi: d'une part, en présentant le peuple de Salerne en train de rendre hommage à l'intercession du saint, l'hagiographe mettait en valeur sa cause humanitaire, justifiant ainsi une intervention que nous pouvons considérer comme ingérence dans les affaires politiques locales. D'autre part la foule joue aussi le rôle d'assise du pouvoir civil du prince, face au pouvoir de

---

106. LSJ, s.v. *ὄχλος* II et s.v. *ὀχλεύω*.

107. *Vie* de St. Nicon, 251 (éd. Lampsides).

108. Sur les juifs en Laconie et dans le Péloponnèse cf. Anna Lampropoulou, Η εβραϊκή παρουσία στην Πελοπόννησο κατά τη Βυζαντινή περίοδο, dans: *Οι Εβραίοι στον Ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, Πρακτικά Α' Συμποσίου Ιστορίας (Thessalonique 23-24 novembre 1991), Athènes 1995, 45-61, sp. 50-51.

109. *Vie* de St. Bartholomé, §11, 34: *μεθ' ὄχλου* (sic) *πολλοῦ εἰς ὑπαντὴν αὐτοῦ ἐξελήλυθεν*.

médiation du saint. Ainsi, la scène de foule présente les deux pouvoirs juxtaposés, soulignant, par inférence, l'effet "populaire" du pouvoir du saint.

Il faut remarquer aussi que, dans le cas de la foule-adversaire, les auteurs se permettent souvent une petite digression sur le peuple, avec, en prime, un jugement de valeur, d'habitude plutôt dégradant. Un bel exemple nous en est donné par l'auteur de la *Vie* de St. Élie le Jeune. Le saint, jeune homme à l'époque, se trouvait, à cause des incursions sarassines en sa Sicile natale, à la forteresse de Ste Marie, et haranguant la foule, leur prédisait de nouveaux malheurs. Toutefois, les gens, à cause peut-être de sa jeunesse, refusèrent d'y croire et l'accablèrent d'insultes. L'hagiographe, écrivant évidemment après coup, c'est-à-dire après la conquête de Sicile par les Arabes[110], n'hésite pas à qualifier les habitants de la région qui n'écoutaient pas le saint, d'idiots *νήπιοι τοῖς φρεσί*[111]. Le même texte fait référence au peuple commun en tant que *ἄσημον τοῦ λαοῦ*[112], une expression qui renvoit au "bruit indistinct", *ἀσήμου βοῆς*, de la foule bourdonnante, expression que la *Vie* du patriarche Taraise emploie pour qualifier l'attitude de la bruyante foule iconoclaste[113].

Toutefois, les meilleurs exemples de ces scènes de foule se retrouvent dans des *Vies* polémiques, surtout celles ayant trait à la contoverse iconoclaste, quand le peuple est mis en évidence. En effet, au cours de la crise iconoclaste il y eut, de la part du pouvoir, surtout du temps de Constantin V, ainsi que de la part de l'opposition, une valorisation de l'élément populaire. Cet empereur ne craignait pas de mener lui-même sa campagne de propagande et d'organiser des débats et d'assemblées publiques. Il nous est présenté faisant personnellement usage de l'espace urbain, des rues de la ville et de l'hippodrome, et y haranguant la foule constantinopolitaine[114] à propos de l'iconoclasme. De même il usait de tout espace, ouvert ou fermé, de grandes dimensions, pouvant contenir une foule, afin que son message atteigne un public aussi étendu que possible qui se chargerait

---

110. La date communément acceptée est celle de la prise de Taormine (902), dernière possession byzantine importante en Sicile (cf. Aikaterinè Christophilopoulou, *Βυζαντινή Ιστορία*, B1, Thessalonique 1993, 200), même si quelques autres positions et forteresses en Sicile centrale restèrent quelques années ancore aux mains des Byzantins: cf. P. Andresakis, The only Reference of Alexias to Sicily, *Graeco-arabica* 7-8 (2000), 1-16.

111. *Vie* de St. Élie le Jeune, §5, 8.

112. *Vie* de St. Élie le Jeune, §5, 8.

113. *Vie* de Taraise, §26, 100.

114. Théophane (*Theophanis Chronographia*, éd. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 428.8-9: *ἐν τῷ Φόρῳ ... ἐξεφώνησαν* (= l'empereur Constantin V et le patriarche Constantin II) *τὴν ἑαυτῶν κακόδοξον αἵρεσιν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ.*

par la suite de sa transmission. Ce fut le cas de la déposition du patriarche Constantin II, bien qu'iconoclaste, impliqué dans un complot: le peuple se trouva rassemblé par ordre impérial dans la Grande Église de agia Sophia, et c'est là qu'il prit connaissance des faits[115].

Afin d'analyser de plus près ces scènes, il est necéssaire de s'arrêter aux scènes de foule telles que décrites par la *Vie* de St. Étienne le Jeune. En effet, se référant au début de la querelle des Images, cette *Vie* nous présentait déjà l'empereur Léon III en train d'organiser des assemblées publiques afin de procéder à l'édification de ses sujets conformément à ses idées iconoclastes: il faut noter, toutefois, que l'expression employée par la *Vie τὸν ὑπ'αὐτοῦ λαὸν ἐκκλησιάσας*[116] pourrait se référer tant au peuple qu'à l'armée, pour ne pas parler du Sénat, mot qui remplace le peuple dans la traduction latine de la version métaphrastique de la *Vie*[117]. Il est à rémarquer aussi qu'un autre texte, tributaire de cette *Vie*[118], la passion des martyrs à Jérusalem sous Léon III, présente le même épisode en employant les mots *τὸν τὰ αὐτοῦ φρονοῦντα λαὸν ἐκκλησιάσας*[119], et diminuant ainsi de beaucoup le public auxquel s'adressait l'empereur ainsi que l'impact de la propagande iconoclaste. Cependant, pour revenir à la scène décrite par la *Vie* de St. Étienne le Jeune, notons que l'adaptateur de la version latine emploie, par la suite, dans le même contexte, le mot "plebs", ce qui justifie l'opinion de L. Bréhier qui voyait dans cette scène une assemblée publique conduite par Léon III[120]. En tout cas, il s'agit toujours d'une scène de foule, nombreuse ou "réduite", soulignant la valorisation de l'élément populaire par les empereurs iconoclastes.

Cette valorisation est d'autant plus évidente que la *Vie* de St. Étienne le Jeune nous présente Constantin V prenant personnellement la parole devant les foules, avec un sens théâtral très aigu: en train, par exemple, de raconter aux foules de Constantinople, rassemblées à l'hippodrome, la subversion d'un de ses amis, un nommé Georges Synkletous, censé avoir pris l'habit monastique sous

---

115. Théophane, 441.11-12: *παντὸς δὲ τοῦ λαοῦ τῆς πόλεως ἐκ διαταγῆς βασιλικῆς ἐκεῖσε* (= dans l'église de agia Sophia) *ἀθροισθέντος καὶ ὁρῶντος*.

116. *Vie* d'Étienne le Jeune, §9, 98.

117. *Vie* d'Étienne le Jeune, traduction annotée, 190-191 et note 58.

118. Écrite, d'après Ševčenko, Hagiography, 114 et note 5, en exploitant les expressions correspondantes de la *Vie* d'Étienne, sur ce qui touchait la confrontation du saint à l'empereur.

119. *Passion des martyrs de Jérusalem* (BHG 1218),136-163, ici 139.

120. L. Bréhier, Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste, *EO* 37 (1938), 17-22, ici 18.

l'influence de St. Étienne le Jeune[121], à laquelle l'empereur voudrait le soustraire et prenait la foule en témoin de ses prières à Dieu à cet effet. La foule, pendant cette scène s'active: elle réagit aux paroles impériales, et assure Constantin V que le ciel va exaucer sa prière. La *Vie* continue le récit de cet épisode: elle présente l'empereur en train de convoquer, quelques jours après, une nouvelle assemblée publique afin de, en bon meneur de foules, revenir sur la question de Georges Synkletous, qui se révèle cette fois un "agent provocateur", infiltrant les moines sur ordre impérial. La *Vie* nous donne même, avec une belle exagération, la composition de cette foule rassemblée par ordre impérial: *προστάττει ἔωθεν πᾶσαν ἡλικίαν ἀπό τε γηραιοῦ καὶ πρεσβύτου καὶ νεωτέρου, ἐφήβου τε καὶ ἀρτιγενῶν βρεφῶν*[122], *ἄνδρας ὁμοῦ καὶ γυναῖκας, σελεντίου ἀγομένου, ἐν τῷ θεάτρῳ τοῦ ἱπποδρομίου συναθροίζεσθαι* ...[123], en insistant sur le fait qu'il y avait une telle multitude à l'hippodrome qu'on s'y pressait juqu' à l'étouffement[124]. Là, la foule est présentée en train de participer à une cérémonie qui consistait à marquer le renvirement de Georges qui rejeta publiquement la vie monastique et retourna au cercle impérial. En effet, ce sont des représentants de cette foule qui lui arrachèrent l'habit monastique pour le piétiner, le firent passer par un nouveau baptême, censé faire disparaître l'onction monastique et l'amenèrent, régénéré, comme un nouvel homme devant l'empereur. C'est une scène dans laquelle la foule est plus qu'active. Elle fait partie intégrale du récit, le levier de l'action qui va conduire à la condamnation du saint. En même temps, elle fait partie d'une mise en scène indispensable pour que le coup de théâtre du renvirement de Georges prenne toute sa valeur.

---

121. *Vie* d'Étienne le Jeune, §39, 139.

122. Il s'agit d'une expression figée, usée en tant que cliché littéraire depuis l'antiquité (cf. à titre d'exemple, une lettre de pseudo-Hippocrate, d'après le corpus hippocratique, se référant à la population d'Abdèra, rassembée en entier, y compris les enfants et les bébés, *πάντας ... πρὸ τῶν πυλέων εὕρομεν, ὡς εἰκός, ἡμέας περιμένοντας, οὐκ ἄνδρας μόνους ἀλλὰ καὶ γυναῖκας, ἔτι δὲ καὶ πρεσβύτας, καὶ παιδία νὴ τοὺς θεοὺς κατηφέα καὶ τὰ νήπια*, afin de l'accueillir avec des honneurs, puisqu'il était chargé de la guérison du philosophe Démocrite, leur concitoyen: cf. Y. Hersant, *Hippocrate sur le rire et la folie*, Paris 1989, traduction grecque de Aloè Sidéris, *(Ψευδο) Ιπποκράτης, το γέλιο και η τρέλλα. Επιστολές*, Athènes 1999, 84) qui, toutefois, rappelle la présence d'enfants, dans les bras de leurs parents, parmi les spectateurs des triomphes romains. L'expression est reproduite aussi dans d'autres textes hagiographiques, comme, par exemple, la *Passion* de 42 martyrs d'Amorium, 13, où il est question de *ὑπομάζια βρέφη* parmi la foule.

123. *Vie* d'Étienne le Jeune, §40, 139-140.

124. Rappelons ici l'emploi des mêmes expressions pour décrire la scène de la foule pendant l'intronisation du patriarche Germain Ier; cf. *Vie* d'Etienne le Jeune, §5, 93.

Il va de même des scènes de foule où la foule s'active en tant qu'instrument de la mise à mort de St. Étienne le Jeune: la foule, à l'instigation de l'empereur qui désignait le saint comme ennemi d'état, s'élança au prétoire afin de mettre à mort le saint, le trainant par les rues de Constantinople[125]. Evidemment, le jugement de valeur des hagiographes pour la foule, est, dans de telles cas, des plus négatifs. La foule, menée par le pouvoir civil, en l'occurrence iconoclaste, est qualifiée de "populace", *ὀχλαγωγία, ὀχλαγωγηθεῖσα πληθύς*[126], ou de "clique", *συμμορία*[127], mais il ne faut pas oublier que, même dans ce cas, la foule étant censé donner le consentement populaire à une action du pouvoir[128], les expressions insultantes sont employées à dessein dans les *Vies*, afin de dévaloriser ce consentement.

Une autre fameuse scène de foule, appartenant au même régistre, est celle de la foule, issue de l'armée qui interrompit le premier concile convoqué par Irène en août 786 aux Saints-Apôtres pour la Restauration des Images et dont on trouve la description dans les Actes du second Concile de Nicée de 787, servant comme source d'inspiration à des nombreuses *Vies* de saints: *ὄχλος ἐκινήθη πολὺς τῶν στρατευομένων καὶ πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ σεπτοῦ ναοῦ στάσιν καὶ κραυγὴν ἐποιοῦντο* ... à l'instigation, nous dit le texte, des quelques évêques iconoclastes qui se mêlèrent au peuple pour acclamer le concile iconoclaste de 754 en tant que concile oeucuménique, au point que l'impératrice Irène conseilla aux iconophiles de céder, afin *τὴν τοῦ λαοῦ ἄτακτον φορὰν ἐκφύγωμεν*[129] d'éviter une émeute. La même scène décrite de façon beaucoup plus colorée dans la *Vie* du patriarche Taraise, met l'accent sur la présentation negative: le concile est interrompu par *τι σμῆνος σφηκῶν ἀνδρῶν, ... θυμολεόντων καὶ τῆς Κωνσταντίνου στρατολογίας καὶ λέσχης ... ἀπαναστὰν πρὸς τὸ λεχθὲν ἱερὸν ἐφί-*

---

125. *Vie* d'Étienne le Jeune, §68, 169.

126. Sur la notion de *ὀχλαγωγηθείσης πληθύος*, en tant que la lie de la population urbaine, employée surtout par les iconophiles pour la foule iconoclaste, cf. *Vie* d'Étienne le Jeune, 217 et note 182.

127. *Vie* d' Etienne le Jeune, §68, 169: *... παρευθὺ ἦν ἰδεῖν συγκίνησιν καὶ ὀχλαγωγίαν τῆς συμμορίας ἐκείνης ὡσεὶ βροντῆς ἦχον* ... .

128. Cf. à titre d'exemple, la foule exprimant le consentement populaire à la mort du rebelle Constantin Doukas, comme suggéré par la scène de la tête du rebelle produite en spectacle par toute la ville de Constantinople, cf. *Vie* de St. Basile le Jeune (BHG 263): PG 109, 661B-D. Cf aussi, Christine Angelidi, *Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*, Jannina 1980, 129sq.

129. Mansi, 12, 991. Le texte précise aussi que les évêques iconoclastes étaient en train d'inciter cette foule à intervenir *φατρίας οὐκ ὀλίγας καὶ ψιθυρισμοὺς κατὰ τοῦ πατριάρχου κινοῦντες* ...: *Ibidem*, 990.

σταται τέμενος τοῖς κατὰ πόλεμον ἀμυντηρίοις ὅπλοις φραξάμενον ... ἀσήμου βοῆς τὸν χῶρον ἐπλήρωσαν, μὴ φορητὸν εἶναι λέγοντες παραβαθῆναι τὰ Κωνσταντίνῳ τῷ πάλαι δόξαντα. Οὐ γὰρ προδώσομεν ἐκείνου πανθῆναι τὰ δόγματα καὶ κηρυχθῆναι τῆς τῶν εἰδώλων ἕνεκα λόγον ὑπάρξεως[130]. La scène de foule dans ce récit est rendu encore plus vivante par l'artifice littéraire qui rapporte, usant de la première personne du pluriel, les cris les cette foule en émeute et le jugement de valeur, assurément negatif[131], équivaut à une prise de position par l'hagiographe: le refus de la politique "populaire" des empereurs iconoclastes, passés maîtres dans l'art de mener le public. Les expressions negatives sont à rapprocher à une autre scène de foule, celle de cette foule *ἀγυρτῶδες καὶ χυδαῖον καὶ τῆς αἱρετικῆς θρυαλλίδος ἀπόζον*, qui réfusait son consentement à l'élection de Taraise[132] au trône patriarcal. L'image est extraodinaire par sa faculté d'évoquer non seulement une foule sordide et inculte, mais aussi malodorante, laissant derrière elle l'odeur nauséabonde de l'étincelle qui jaillit, rappelant l'odeur du souffre, et méritant l'épithète d'hérétique, en référence à l'iconoclasme.

Dans ce contexte, les scènes de foule, surtout de la foule en tant qu'adversaire actif du saint, sont loin d'être neutres. Au contraire, elles tiennent, soit à nous présenter ouvertement, soit à nous suggérer par les termes employés[133], une foule à la conduite immodérée, –qui, par contraste, met en valeur, celle, calme, du saint–, et, en fin de compte, une foule en désordre. C'est la foule parmi laquelle la mère de St. Étienne le Jeune craint d'être piétinée[134], la foule inculte à laquelle s'adresse Léon V car elle se réjouit de toute innovation manquant à l'ordre[135]. Parfois même la foule est présentée en train de rompre avec l'ordre social: les gens laissent leur travail, les femmes quittent leurs maisons, les enfants laissent leurs jouets[136]. C'est le désodre qui règne.

---

130. *Vie* de Taraise, §26, 100.

131. La même scène est reportée, toujours avec une coloration negative, par la *Vie* de Jean de Gothie (BHG 891): *AASS*, Iun. V, Venise 1709, 190-194 une vie du second iconoclasme (écrite entre 815 et 842), §4, 191: *ἐπελθοῦσα γὰρ ἡ σχολαρίων πληθὺς μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων ...* .

132. *Vie* de Taraise, §12, 82.

133. Cf. le *λαοῦ ἄτακτον φοράν ...*, déjà cité: Mansi, 12, 991B.

134. *Vie* d'Etienne le Jeune §5, 93-94.

135. Patriarche Nicéphore, *Antirrheticus* III, PG 100, 492A: *στάσεσι ... καὶ καινοτομίαις ἀεὶ χαίρουσι*. Idem, *Apologeticus Major*, PG 100, 556C. Sur la notion de *καινοτομία*, en tant qu'innovation contraire à l'ordre établi, au statu quo, cf. Ahrweiler, *L'idéologie politique*, trad. grecque, 154 sq.

136. *Passion* des 42 martyrs d'Amorium, Rédaction B (=C), 13: *πᾶς δὲ διὰ χειρῶν ἐργαζόμενος βαναύσων ὄχλος, πρὸς ταύτην τὴν θεωρίαν ἐπείγετο, τὰς ἐργασίας καταλιπόντες ...* .

Par contre, quand la foule suit le saint, l'élément du désordre, inné dans les scènes de foule, n'est plus souligné par l'hagiographe, sauf en tant que cliché mettant en valeur la multitude accourue près du saint. Au contraire, c'est l'ordre, comme au cas d'une procession que le peuple suit en rangs, ou d'une action organisée, qui est mis en valeur. Citons, à titre d'exemple, la réponse, plutôt éfficace de la foule, devant St. Nicon organisant la construction d'une église: chacun, à l'incitation du saint, aidait comme il le pouvait apportant des vivres et du vin que le saint transformait miraculeusement pour les ouvriers[137]. Si désordre il y a, ce désordre est controlé. Un commentaire de la *Vie* du patriarche Nicéphore est revelateur de ce contraste est surtout d'une méfiance du clérgé iconophile face aux agissements populaires, d'habitude d'instigation iconoclaste: l'hagiographe faisant allusion à la scène correspondant de l'Évangile, dans laquelle Dieu se réjouit au répentir d'un seul pêcheur plutôt que face à quatre-vingt dix-neuf justes[138], nous assure que *οὐ ... πλήθει θεὸς εὐδοκεῖ*[139].

Ainsi, au cours de la crise iconoclaste, l'élément populaire se trouve poussé au premier plan. Cette dimension populaire a été mise en oeuvre d'abord par le pouvoir iconoclaste, qui organisait des grandes assemblées publiques, faisant ainsi participer le peuple à la politique gouvernementale, c'est-à-dire lui donnant l'illusion de participer au pouvoir. Nous pouvons presque parler d'une entreprise systématique de valorisation de l'élément populaire. Ceci se trouve reflété dans les *Vies* des saints les plus proches aux événements et les plus polémiques: la *Vie* de St. Étienne le Jeune ou des patriarches Taraise et Nicéphore en sont des exemples. Dans leur cas, les scènes de foule dans les *Vies* des saints, en présentant le peuple prennant une part active aux événements, réflètent une réalité de l'époque: la manipulation par le pouvoir iconoclaste de la foule comme expression de la désapprobation populaire afin d'opérer le discrédit du nouveaux saint, opposant une sorte de *δυσφημία* à l'acclamation de *ἄξιος* qui confirmait les investitures. La foule, surtout en tant que foule urbaine, opérait sous les empereurs iconoclastes en tant que facteur de "désacralisation" du pouvoir sacré exprimé par le saint, souvent moine iconophile[140]. D'où

137. *Vie* de St. Nicon, 193 (éd. Lampsides).

138. Luc 15.7.

139. *Vie* du patriarche Nicéphore, 167.

140. Comme il a été remarqué, les moines et les évêques ont continué à représenter la forme la plus emblématique de la vie réligieuse tout au long de la période mésobyzantine avec, toutefois, à partir du VIIème siècle, une préference marquée pour la sainteté monastique. Cf. Sofia Boesch Gajano, *La santità*, Rome-Bari 1999, 61.

l'aigreur des descriptions des scènes de foule dans les *Vies* polémiques que nous venons de citer.

Dans ce contexte, les *Vies* ont raison d'insister, par la suite, sur l'élément populaire, agréant la "légitimation" de la sainteté de nouveaux saints et renversant ainsi, –après avoir détruit par les jugements négatifs la crédibilité des foules iconoclastes– la "désacralisation" opérée par le pouvoir iconoclaste.

Par ailleurs, ces scènes de foule soulignent du fait que l'espace urbain était, presque totalement controlé par les iconoclastes. Car, en plus de Constantinople, où les scènes de foule sont prépondérantes, cette même situation de contrôle iconoclaste se retrouve dans les provinces. L'expansion du monachisme au cours du second iconoclasme vers des montagnes et endroits déserts, comme l'Olympe de Bithynie ou Latros[141], (mais assez proches de centres urbains), constitue déjà un indice concernant le choix d'une population, essentiellement iconophile, de fuir des villes sous la pression des évêques et dignitaires iconoclastes. Rappelons ici une scène de foule faisant preuve de l'existence d'une hostilité, sourde ou ouvertement exprimée envers les moines: selon la *Vie* de St. Grégoire le Décapolite, les habitants de la ville d'Otranto –qualifiés de *κακοδαίμονες οἰκήτορες*, (pour ne pas oublier les jugements de valeur), par la *Vie*– s'étaient saisis du saint, récemment arrivé à la ville, et voulaient le rouer de coups, lui passant sur la tête un "soudarion" une sorte de couvre-chef à l'oriental[142]. Finalement St. Grégoire les persuada de le conduire devant leur évêque qui le libéra, mais, l'image qu'on a de cette scène de foule dans la *Vie* demeure negative.

De même, les débats populaires et les assemblées publiques, dans la capitale ainsi que dans les provinces, ne manquent pas: l'envoyé impérial de passage à Lemnos qui y déclencha un débat, haranguant la foule qui vénérait les reliques

---

141. Vl. Feidas, Μοναχισμός και κόσμος, dans: *Τάσεις του Ορθόδοξου μοναχισμού 9ος-20ος αιώνες* [IBR/NHRF, Byzantium Today 1], Athènes 1996, 39-52, ici 47. Cf. aussi le fait que le père de Ste Théodora de Thessalonique, choisit de vivre en anachorète près de Thessalonique à cause, entre autres raisons, de son aversion pour l'iconoclasme qui sévissait en ville. Cf. *Vie* de Ste Théodora, §7, 79.

142. *Vie* de St. Grégoire le Décapolite, §33, 96. Le fait que le saint est accusé de trahison par cette foule, fait penser à une accusation d'espionnage, surtout en faveur des Arabes, accusation très souvent levée contre les moines itinérents: cf. C. Mango, On the Re-reading of the Life of St. Gregory the Decapolite, *Byzantina* 13/1 (1985) (=*Δώρημα στὸν Ἰωάννη Καραγιαννόπουλο*), 633-645, ici 637. Toutefois, il se peut que le saint fût accusé de trahison en tant qu'opposant à la doctrine officielle de l'iconoclasme, avec le couvre-chef en question usé comme élément de dérision. Évidemment, rien n'empêchait les deux accusations de se conjuguer.

de Ste Euphémie[143], ou le débat reproduit par la *Nouthésia*, en sont des témoignages. C'est le temps de la valorisation de l'élément populaire, à laquelle correspond, dans les *Vies* des saints, après coup, la valorisation de la manipulation de ce *topos*, à des fins opposées, afin de mettre en valeur l'unique, le saint. En effet, la foule, présentée, par exemple, par les *Vies* des saints –surtout de l'époque post-iconoclaste–, en train de pousser un saint à la vie érémitique, ou en train d'envahir la campagne le suivant dans les montagnes, équivaut bien à une revendication de l'espace par les iconophiles; la méthode en est simple: une fois la campagne acquise, il suffit de s'approprier, après coup, l'élément charactéristique de l'espace urbain, c'est-à-dire le peuple-foule. Il a était remarqué, avec justesse, que dans une *Vie* à caractère constantinopolitain marqué, du point de vue de l'action, comme la *Vie* de St. Étienne le Jeune, Constantinople n'est pas décrite[144]. Ajoutons que la description n'est pas indispensable car, dans de telles *Vies* polémiques, c'est la foule qui, dans un rôle de levier d'action, tient lieu d'élément déterminant l'espace urbain. Le besoin de revendication de ces scènes de foule par la suite, apporte un indice supplémentaire quant à la manipulation des foules et de l'espace urbain par les iconoclastes. Dans ces conditions, l'inverse aussi est vrai: une scène de foule sortant de l'ordinaire, dans laquelle la grandeur du mouvement populaire perce sous les termes dévalorisants, tient sont origine d'une période de crise, le plus souvent, pour les textes étudiés, l'époque iconoclaste.

En même temps, les *Vies* de saints –à partir de la fin du VIIIe siècle et surtout après 843–, présentent de plus en plus leurs héros dans le rôle de celui que la foule suit, de celui qui crée la foi parmi ses adhérents[145], c'est-à-dire dans un rôle quasi-politique de chef des multitudes. C'est presque une revendication *a contrario* de l'image impériale iconoclaste mettant en avant le pouvoir de médiation de l'empereur[146] et sa compétence en matières réligieuses. Autant l'empereur se pose en expert en théologie, autant le saint adopte dans ces *Vies*

---

143. Halkin, *Ste Euphémie*, 81. Sur la politique iconoclaste contre la vénération des reliques cf. J. Worltey, Iconoclasm and Leipsanoclasm –Leo III, Constantine V and the Relics, *BF* 8 (1982), 253-279.

144. Kazhdan, *Byzantine Literature*, 195.

145. Rappelons ici que la création de la foi parmis les adhérents et partisans d'une cause est la caractéristique majeure du meneur des foules: cf. Gustave le Bon, *Psychologie des foules*, Paris 1895, nouvelle édition Paris 1998, 70.

146. Sur cette question cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" à Byzance*, Paris 1996, 193 sqq.

les arguments de l'homme politique qui cherche la persuasion de la foule. Ainsi, à la "sacralisation" impériale, approuvée par l'élément populaire, les *silentia* et les assemblées publiques, les *Vies* des saints opposent la "politisation" du saint-chef des fidèles. Les scènes de foule servent, –surtout par leur multiplication et leur standardisation, comme indiqué par la typologie présentée, suite à la restauration des Images–, à la fois de moyen et de reflet de ce va-et-vient entre le sacré et le profane, le pouvoir politique et le pouvoir spirituel. Elle réflètent ainsi le dynamisme de la vie politique à l'époque méso-byzantine.

CLAUDIA SODE

CREATING NEW SAINTS: THE CASE OF MICHAEL THE SYNKELLOS AND THEODORE AND THEOPHANES GRAPTOI*

The *Lives* of Saint Michael the Synkellos and the brothers Theodore and Theophanes Graptoi are thought to be the most important and authentic sources of the second period of Iconoclasm[1]. The Saints are said to have suffered repeatedly punishment and exile during the reigns of Leo V, Michael II and Theophilos. In 836, Theophilos is said to have commanded that the foreheads of Theodore and Theophanes be tatooed with iambic verses. From this they are called *Graptoi (the Inscribed)*. It is precisely because of this punishment that the two monks Theodore and Theophanes are held to be the victims *par excellence* of the iconoclastic persecutions of the emperor Theophilos and the second period of Iconoclasm in general.

The story of Michael the Synkellos, and Theodore and Theophanes Graptoi has come down to us in a number of texts[2]: the anonymous *Life* of Michael the Synkellos, recently reedited by Mary Cunningham[3], the late ninth-century

---

* The views I express in this paper represent a summary of a more extensive study, which is devoted to the *Lives* of Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi: *Jerusalem – Konstantinopel – Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi* (Diss. Jena 2000) (Altertumswissenschaftliches Kolloquium), Stuttgart 2001. I am grateful to Trevor Fenning (Jena) who helped me to bring my English in accordance with the rules of English Grammar.

1. Cf. for instance J.B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802-867)*, London 1912, 136-139: "Of the cases of corporal chastisement inflicted on ecclesiastics for pertinacity in the cause of image-worship, the most famous and genuine is the punishment of the two Palestinian brothers, Theodore and Theophanes, who had already endured persecution under Leo V. ..." (p. 136).

2. The most complete account of all sources regarding Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi is now to be found in *PMBZ*: #5059, # 7526, # 8093.

3. *Life* of Michael the Synkellos (BGH 1296), ed. Mary B. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos. Text, Translation and Commentary* [BBTT 1], Belfast 1991 (henceforth *Life* of Michael the Synkellos). The *editio princeps* is owed to F.I. Šmit, Kachrie Džami, I: Istorija monastyrja chory. Architektura mečeti, mozaiki narfikov, *IRAIK* 11 (1906), 227-259. A partial edition was made before

encomium of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea, edited for the first time few years ago by Jeffrey Featherstone[4], the metaphrastic *Life* of Theodore Graptos[5], the thirteenth-century *Life* of Theophanes Graptos by Theodora Raulaina Palaiologina[6] and a fourteenth-century *Life* of Michael the Synkellos attributed to Nikephoros Gregoras[7]. From the two *Lives* of Michael the Synkellos the one by Nikephoros Gregoras is only a newer version of the older anonymous text. It has no historical value. Furthermore, there is some information in the chronicles[8] and in the *Lives* of other Saints[9] as well as in notices of

by M.Io. Gedeon, Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς βιογραφίας Μιχαὴλ τοῦ Συγκέλλου, *Hellenikos Philologikos Syllogos, Archaeologikon Deltion* 24-26 (1896), 23-34 (= Idem, *Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Μνῆμαι τῶν ἀπὸ τοῦ Δ' μέχρι μέσων τοῦ ΙΕ' αἰῶνος ἑορταζομένων ἁγίων*, Constantinople 1899, 231-242).

4. *Encomium* of Theodore Graptos (BHG 1745z), ed. J.M. Featherstone, The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea, *AnBoll* 98 (1980), 93-150 (Text: 104-150) (henceforth *Praise*).

5. *Life* of Theodore Graptos (BHG 1746): PG 116, 653-684.

6. *Life* of Theophanes Graptos (BHG 1793): *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφάνους τοῦ ὁμολογητοῦ καὶ τοῦ αὐταδέλφου αὐτοῦ Θεοδώρου συγγραφεὶς παρὰ Θεοδώρας Ῥαουλαίνης Κατακουζηνῆς τῆς Παλαιολογίνης*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *ΑΙΣ* 4 (1897), 185-223. Concerning Theodora Palaiologina and the *Life* of Theophanes Graptos, cf. S. Fassoulakis, *The Byzantine Family of Raoul-Ral(l)es*, Athens 1973, no. 11, 25f.; D.M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington, D.C. 1968, no. 14, 16-19; Idem, *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250–1500*, Cambridge 1994, 33-47; for the *Life* of Theophanes, especially the historical circumstances of its composition (Theodora's opposition against the union of the churches), 44f.; Alice-Mary Talbot, Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (= *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*), 609-614, here 605f., 611f. and 615f.; Eadem, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, in: S. Ćurčić – Doula Mouriki (eds), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire* (Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989), Princeton-New Jersey, 1991, 15-26, here 20; F. Rizzo Nervo, Teodora Raoulena: Tra agiografia e politica, in: A. Carile, et. al. (eds), *Syndesmos: studi in onore di Rosario Anastasi*, I, Catania 1991, 147-161, *passim*; Claudia Rapp, Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience, *DOP* 50 (1996), 313-344, here 327f.

7. *Life* of Michael the Synkellos by Nikephoros Gregoras (BHG 1297), ed. Šmit, Kachrie Džami, 260-279. Cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris 1926, 175-177 (with a summary of the *Life*) and Talbot, Old Wine, 21.

8. Theophanes Continuatus (*Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838), 104.4-106.7; Skylitzes (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, ed. J. Thurn [CFHB 5], Berlin-New York 1973), 61.45-63.95; Kedrenos (*Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ed. I. Bekker, II [CSHB], Bonn 1839), 114.8-117.10; Zonaras (*Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum libri I - XVIII*, ed. Th. Büttner-Wobst, III [CSHB], Bonn 1897), 365.11-366.15; Manasses (*Constantini Manassis breviarium chronicum*, ed. Od. Lampsidis [CFHB 36/1-2], Athens 1996), 4702-4709; Genesios

Synaxaria[10]. There are also some letters of Theodore the Studite, which are held to be addressed to Michael the Synkellos and to the brothers Theodore and Theophanes or to be referring to them[11].

Concerning the chronology of these sources, the anonymous *Life* of Michael the Synkellos is normally dated before 867[12] and is held to be the earliest work in honour of our saints. Theophanes of Caesarea is said to draw most of his information from the *Life* of Michael the Synkellos[13], and the

---

(*Iosephi Genesii regum libri quattuor*, ed. Anni Lesmüller-Werner – H. Thurn [CFHB 14], Berlin-New York 1978, 52.69-75. For the Logothete tradition, cf. *Codex Parisinus gr.* 1711: Leo Grammatikos (*Leonis Grammatici Chronographia*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn 1842), 226.1-227.2; *Codex Parisinus gr.* 1708: Georgios Monachos Continuatus (*Georgius Monachus*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838), 806.22-808.11; *Codex Monacensis gr.* 218: Theodosios Melitenos (*Theodosii Meliteni qui fertur Chronographia ex codice graeco Regiae Bibliothecae Monacensis*, ed. Th.L.Fr. Tafel, Munich 1859), 156.19-157.13.

9. *Life* of David, Symeon and George (BHG 494), ed. I. Van den Gheyn, Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii, Mitylenae in insula Lesbo, *AnBoll* 18 (1899), 209-259, §23.1-18, 239; and I. Phountoules, *Οἱ ὅσιοι αὐτάδελφοι Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεώργιος οἱ ὁμολογηταί* [Λεσβιακὸν Ἑορτολόγιον 3], Athens 1961, 38.40-39.11. The *Life* of Nicolas Studites [(BHG 1365): PG 105, 900C-901A] does not contribute any further information to the story.

10. *Synaxarium CP*, 324.29-326.24; 329.42-332.50 (Michael the Synkellos); 130.24-131.20 (Theophanes); 352.4-354.3 (Theodoros); 65.1-11 (Ionas, father of Theodore and Theophanes).

11. Ep. 547 (*Theodori Studitae Epistulae*, ed. G. Fatouros [CFHB 31/1-2], Berlin-New York 1992): *Μιχαὴλ συγκέλλῳ Ἁγιοπολίτῃ*, 827.1-829.61. According to the opinion of St. Efthymiadis, Notes on the Correspondence of Theodore the Studite, *REB* 53 (1995), 141-144, the addressees of Ep. 91 (*τοῖς Γραμματικοῖς τοῖς δυσὶν ἀδελφοῖς*: 212.1-28) and the *Grammatikoi* mentioned in Ep. 151 (*ἀλλ᾽ ὁ Κύριος εἴη βοηθὸς τῶν τε Γραμματικῶν καὶ τοῦ κυρίου Ἰωσὴφ καὶ οὗτινος ἄλλου πειραζομένου ὑπὸ τοῦ νέου Ἰαννοῦ;*: 270.42-45) to Naukratios are to be identified with the Saints Theodore and Theophanes Graptoi. Finally, Isaak and Arsenios, the addressees of Ep. 279, are held to have come from Jerusalem to Constantinople together with Michael the Synkellos and his disciples by S. Vailhé, Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, *ROC* 6 (1901), 611f.

12. Vgl. I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, in: *Iconoclasm*, 113-131 (= Idem, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World* [Variorum Reprints], London 1982, V), 116, note 19; *Life* of Michael the Synkellos (ed. Cunningham), 6 with note 16; and among others Rosemary Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843–1118*, Cambridge 1995, 11: "written within the next generation"; Marie-France Auzépy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin* [BBOM 5], Aldershot 1999, 204, note 95: "sous le patriarcat d'Ignace".

13. Cf. *Praise*, 97-103; *Life* of Michael the Synkellos (ed. Cunningham), 8; Efthymiadis, Correspondence, 142. According to W.T. Treadgold (The Chronological Accuracy of the "Chronicle" of Symeon the Logothete for the Years 813–845, *DOP* 33 [1979], 188, note 139), however "it is not clear ... that the Life of Michael is not dependent on the *Encomium* of St. Theodore, rather than the other way around". – This view held only by Treadgold was proven by my own research, cf. below.

metaphrastic *Life* of Theodore Graptos in turn is said to be based largely on the *Encomium* of Theophanes of Caesarea[14]. In addition, Symeon Metaphrastes is said to have employed original documents, namely a letter of Theodore Graptos (together with his brother Theophanes) to John of Kyzikos[15], which is accepted by most scholars as authentic[16] and from which he quotes verbatim in his *Life*. The same letter is also used by the anonymous author of the *Life* of Michael the Synkellos.

It is commonly accepted[17] that Michael the Synkellos, under whose name a work on Greek Syntax[18] is transmitted and to whom various other works are attributed, came with his two disciples Theodore and Theophanes to Constantinople at the time of Michael I (811-813). They are supposed to have come

14. Cf. *Praise*, 97-103.

15. *Life* of Theodore Graptos, 672B-680A.

16. Vgl. Vailhé, Saint Michel, 623; Bury, *History*, 136-139; Ševčenko, Hagiography, 119, note 44; *Life* of Michael the Synkellos (ed. Cunningham), 8; Marie-France Auzépy, De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles). Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12 (1994), 209 with note 186; Morris, *Monks*, 11 (concerning the second period of iconoclasm): "There are some twenty odd texts, of which some, certainly, are contemporary –such as the Letter of Theodore Graptos, which describes his brother's summons before the Emperor Theophilos and subsequent branding on his forehead for his refusal to give up his iconodule beliefs– and the lives of Theophanes the Confessor (d. 818), Michael the Synkellos (d. 846) and St. Joannikios (d. 846), all of which were written by hagiographers of the next generation"; Patricia Karlin-Hayter, Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIIIe et IXe siècles, *Revue Bénédictine* 103 (1993), (= A. Dierkens – D. Missone – J.-M. Sansterre (eds), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société.* Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous, 14-16 mai 1992), 90-116, here 113 (the letter is said to be "un chef d'œvre d'ironie vengeresse"); J. Signes Codoñer, *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica* [Classical and Byzantine Monographs 33], Amsterdam 1995, 440.

17. Recent research is based largely on the study of the chronology of the *Lives* of Michael the Synkellos and the brothers Theodore and Theophanes Graptoi by Vailhé, Saint Michel, *passim*. Cf. for instance, among others, most recently *Life* of Michael the Synkellos (ed. Cunningham), pp. XIV-XVI (Chronology) and 7-23 (The Historical Accuracy of the Life).

18. *Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ συγκέλλου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως σχεδιασθεῖσα ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Μεσοποταμίας, αἰτήσει Λαζάρου διακόνου φιλοσόφου καὶ λογοθέτου*, ed. D. Donnet, *Le Traité de la "Construction de la phrase" de Michel le Syncelle de Jérusalem. Histoire du texte, édition, traduction et commentaire* [Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome 22], Brussels-Rome 1982.

together with other monks, who, according to the chronicler Theophanes[19], left Palestine in 809 and 812 because of the disruption caused by the civil war following the death of the Caliph Harun al-Rashid[20]. In Constantinople, Michael, the brothers Theodore and Theophanes and a monk from the Spoudaioi monastery named Job, were to seek help for the churches in Palestine[21]. From the

19. Theophanes (*Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Leipzig 1883), 484.5-19, here 10-19 (a.M. 808/809): *κἀντεῦθεν οἱ κατὰ τὴν Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην εἰς διαφόρους κατατμηθέντες ἀρχὰς τά τε δημόσια πράγματα καὶ ἀλλήλους κατέστρεψαν, σφαγαῖς καὶ ἁρπαγαῖς καὶ παντοίαις ἀτοπίαις πρός τε ἑαυτοὺς καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοὺς Χριστιανοὺς συγκεχυμένοι. ἔνθεν δὴ καὶ αἱ κατὰ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν ἐκκλησίαι ἠρήμωνται, τά τε μοναστήρια τῶν δύο μεγάλων λαυρῶν, τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος καὶ Κυριακοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Σάβα, καὶ τὰ λοιπὰ κοινόβια τῶν ἁγίων Εὐθυμίου καὶ Θεοδοσίου· ἐπεκράτησε δὲ τῆς τοιαύτης ἀναρχίας ἡ κατ' ἀλλήλων καὶ ἡμῶν μιαιφόνια ἔτη ε',* and p. 499.15-31 (a.M. 812/813): *τῷ δ' αὐτῷ ἔτει πολλοὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην Χριστιανῶν μοναχοὶ καὶ λαϊκοὶ καὶ ἐκ πάσης Συρίας τὴν Κύπρον κατέλαβον φεύγοντες τὴν ἄμετρον κάκωσιν τῶν Ἀράβων. ἀναρχίας γὰρ καθολικῆς κατασχούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Ἀφρικὴν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπ' αὐτοὺς ἀρχήν, φόνοι τε καὶ ἁρπαγαὶ καὶ μοιχεῖαι, ἀσέλγειαί τε καὶ πᾶσαι πράξεις θεοστυγεῖς ἐν κώμαις καὶ πόλεσι ὑπὸ τοῦ θεολέστου ἔθνους αὐτῶν ἐπράττοντο, οἵ τε κατὰ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν σεβάσμιοι τόποι τῆς ἁγίας ἀναστάσεως, τοῦ κρανίου καὶ τῶν λοιπῶν ἐβεβηλώθησαν. ὁμοίως δὲ καὶ αἱ κατὰ τὴν ἔρημον διαβόητοι λαῦραι τοῦ ἁγίου Χαρίτωνος καὶ τοῦ ἁγίου Σάβα, καὶ τὰ λοιπὰ μοναστήρια καὶ αἱ ἐκκλησίαι ἠρημώθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀνῃρέθησαν μαρτυρικῶς, οἱ δὲ τὴν Κύπρον κατέλαβον καὶ ἐκ ταύτης τὸ Βυζάντιον, οὓς Μιχαήλ, ὁ εὐσεβὴς βασιλεύς, καὶ Νικηφόρος, ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης, φιλοφρόνως ἐξένισαν. τοῖς μὲν γὰρ ἐλθοῦσιν ἐν τῇ πόλει μοναστήριον ἐπίσημον ἐδωρήσατο, τοῖς δὲ κατὰ τὴν Κύπρον ἐναπομείνασι μοναχοῖς τε καὶ λαϊκοῖς τάλαντον χρυσίου ἀπέστειλεν, καὶ παντοίως τούτους ἐθεράπευσεν.*

20. Vailhé, Saint Michel, 331; recently *Life* of Michael the Synkellos (ed. Cunningham), 11; M. Borgolte, *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem* [Münchener Beiträge zur Mediävistik and Renaissance-Forschung 25], München 1976, 28; Idem, Papst Leo III., Karl der Grosse und der Filioque-Streit von Jerusalem, *Byzantina* 10 (1980), 401-427, here 420; H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts* [BBA 59], Berlin 1993, 67; W. Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, Stanford, California 1988, 311; K. Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Großen und Hārūn ar-Rašīd und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, *Zeitschr. des deutsch. Palästina-Vereins* 109 (1993), 151-173, here 160; S.H. Griffith, Byzantium and the Christians in the World of Islam. Constantinople and the Church in the Holy Land in the Ninth Century, *Medieval Encounters* 3 (1997), 231-265, here 232f.

21. According to Auzépy (Palestine, 210f.) Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi did not depart from Jerusalem as representatives of the patriarch Thomas, but because they were in conflict with him. The reason of this she sees in the fact that the patriarchate of Jerusalem in the time in question tended to Rome more than to Constantinople. She draws her arguments (p. 210, note 10) first from the exchanges between Charlemagne and the patriarchs of Jerusalem and second from the strong view of the role of the Bishop of Rome as the successor of Saint Peter, the *κορυφαῖος* of the apostels, in a letter to the Armenians, which Theodore Abû Qurrah

imperial city they planned to journey to Rome, in order to defend the position of the church of Jerusalem in the quarrel concerning the addition of the *filioque* clause into the Creed[22]. There is general agreement that this issue arose between Greek and Frankish monks in Jerusalem in 807. The mission to Rome apart from the above-stated reason also had another purpose: Michael was supposed to inform the pope about the Arab attacks on the Christian churches there in order for him to offer financial support. For undefined reasons, however, Michael and his disciples remained in Constantinople, and they were still there, when Leo V reintroduced iconoclasm in 815.

The anonymous *Life* of Michael the Synkellos states three reasons for the departure of Michael, Theodore and Theophanes from Jerusalem. Michael was chosen as a representative to Rome; his task was to induce the Pope to suppress the Franks in the *filioque* affair. By reciting the *filioque* in the divine Creed the Franks are said to have stirred up in no small way the great city of Rome. The pope Leo III however, is reported not to have consented to any addition to the Creed and to have sent letters to the patriarch Thomas of Jerusalem beseeching help for his endangered church and asking him to send eloquent and wise men from his see to suppress the misguided Franks in this affair[23].

In the logic of the *Life* it is of course Michael the Synkellos, who is said to have been beseeching God and desiring for a long time, that he might be deemed worthy of venerating the holy relics of the apostles Peter and Paul in Rome. And of course, it was Michael who was chosen to be sent to Rome via Constantinople, inasmuch as he was able to sustain the Church of God, to silence the mouths of the impious Franks, and to teach them to speak the truth.

---

wrote for the patriarch Thomas and which Michael the Synkellos translated into Greek (PG 97, 1504-1521), as it is reflected in the quotation Mt. 16.18 (*σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*) at the beginning of the letter. However it seems unlikely to me that Michael first translated the letter and even delivered it and that he afterwards came in conflict with the patriarch because of his opposition against a policy, the principles of which are expressed in the letter. The strong view of the role of the Bishop of Rome finally finds its explanation in the certain conditions of the Church in the Holy Land, cf. S. Griffith, What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century. Byzantine Orthodoxy in the World of Islam, in: L. Brubaker (ed.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, (Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996) [SPBS, Publications 5], Aldershot 1998, 181-194, here 191-193.

22. Cf. Vailhé, Saint Michel, 329-332, and the authors mentioned in note 20.

23. *Life* of Michael the Synkellos, §6, 54.30-56.28.

The second reason which the hagiographer cites concerns a tax the Muslims levied on the churches of Jerusalem[24]. This tax is by and large seen in connection with the Arab attacks, which are reported in the Chronicle of Theophanes.

Finally, the author of the *Life* states that the patriarch of Jerusalem received a letter from the exiled Theodore of Stoudios, in which he called for assistance in the struggle against iconoclasm[25]. Michael the Synkellos, Theodore and Theophanes and the monk Job were thus to travel to Rome, stopping on their way in Constantinople to admonish the emperor Leo V and the patriarch Theodotos in the hope that they turn away from the heresy of iconoclasm[26].

S. Vailhé in his study on the *Life* of Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi stated chronological inaccuracies. He showed that Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi did not undertake their journey to Constantinople to fight against iconoclasm, as the author of the *Life* of Michael would have us believe[27]. However, it can be shown that the hagiographical sources concerning Michael the Synkellos, and Theodore and Theophanes Graptoi should be used still more cautiously.

First it is of great importance that the only connection of Michael to the brothers Theodore and Theophanes is based on the anonymous *Life* of Michael the Synkellos. Ernst von Dobschütz has shown in his article, that the martyria of Michael, Theodore and Theophanes took place simultaneously, although their imprisonments and exile are always different and that the story about the encounter of Michael, and Theodore and Theophanes with the emperor Theophilos and the subsequent branding of their faces is extraneous to the tradition surrounding Michael the Synkellos[28]. The article of von Dobschütz, however, is rarely taken into account, not only in studies about Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi but also in general[29].

---

24. *Ibidem*, §6, 56.29-58.19.

25. *Ibidem*, §7, 58.20-29.

26. *Ibidem*, §6, 58.10-16.

27. Vailhé, Saint Michel, 328f.

28. E. von Dobschütz, Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhundert, *BZ* 18 (1909), 41-105, here 84-92.

29. It is missing for instance in: D. Stiernon, Michele il Sincello, *Bibliotheca Sanctorum*, 9, Rome 1967, coll. 452-457; Idem, Teodoro e Teofane, ibidem, 12, 1969, coll. 284f.; R. B(rowning), *ODB* 2, 1369-1370; A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evcenko), *ODB* 3, 2042; A. K(azhdan) – D. E. C(onomos) – N(ancy) P(atterson) Š(evcenko), *ODB* 3, 2062. Ševčenko (Hagiography, 116, note 19) mentions it in order to declare the results of von Dobschütz concerning the date of the *Life* and its reliability for *unfounded*. The latest editor of the *Life* of Michael the Synkellos (Cunningham)

Nevertheless a detailed analysis of the *Lives* of Michael the Synkellos, Theodore and Theophanes Graptoi, will not only confirm the results of von Dobschütz but it will also push any further investigation.

Thus it becomes obvious, that the connection of Michael the Synkellos with the brothers Theodore and Theophanes Graptoi is not at all historical. It is probably their common origin from Palestine, which gave rise to the legend, that Theodore and Theophanes were disciples of Michael the Synkellos. For a further analysis of the sources surrounding Michael the Synkellos, and the brothers Theodore and Theophanes Graptoi this means that the life and the conduct of Michael must be viewed separately from those of Theodore and Theophanes.

Michael, the *synkellos* of the patriarch of Jerusalem, probably arrived in Constantinople in May 814[30]. A detailed analysis of his *Life* leads to the supposition that he departed from Jerusalem in order to make a pilgrimage to Constantinople and Rome[31]. His final destination was Rome[32]. But he remained in

mentions it only at p. 6, note 16: "E. von Dobschütz questions the early date of the Life of Michael in his study ... owing to its many chronological inaccuracies". Finaly C. Crimi, *Michele Sincello, Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini* [Bollettino dei Classici, Supplemento 7], Rome 1990, 5, note 3, without entering into the article in a broader sense speaks about it as of "pagine ... viziate da forte ipercriticismo".

30. *Life* of Michael the Synkellos, §9, 62.3-5.

31. This can be concluded from two places of his *Life* (*Εἶχεν δὲ ἐκ πολλοῦ τοῦ χρόνου ... ἔφεσιν καὶ ἦν δεόμενος τοῦ Θεοῦ (...) ὥστε ... ἀξιωθῆναι αὐτὸν τῆς προσκυνήσεως τῶν ἁγίων λειψάνων τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, Πέτρου καὶ Παύλου, τῶν μαρτυρησάντων ἐν τῇ μεγίστῃ τῶν πόλεων Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος τοῦ ἐν αὐτῇ ἀσεβῶς βασιλεύσαντος*: *Life* of Michael the Synkellos, §6, 54.25-30) and *ἔμελλεν γὰρ ἐκεῖθεν* (from Constantinople) *τὴν πορείαν ποιεῖσθαι ὁ μέγας Μιχαήλ, κατερχόμενος πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις πάπαν ἐν τῇ μεγάλῃ τῶν πόλεων Ῥώμῃ, ὅπως ἐν ἀπολαύσει γένηται καὶ τῶν ἐν τῇ θεοστέπτῳ καὶ βασιλίδι τῶν πόλεων τοῦ Θεοῦ εὐκτηρίων οἴκων*: *Life* of Michael the Synkellos, §6, 58.16-19). Pilgrimages to Rome were very common in the time in question, cf. for instance V. Peri, Leone III e il "Filioque". Echi del caso nell'agiografia greca, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 25 (1971), 3-58, here 14f.; Vera von Falkenhausen, San Pietro nella religiosità bizantina, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell' alto medioevo* (3-9 aprile 1986) [SCIAM 34], II, Spoleto 1988, 627-674, here 644-646; J.-M. Sansterre, Le monachisme byzantin à Rome, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia*, 701-746, here 713f. with note 31; Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, *Bsl*, Suppl. I, Prague 1933, 292-294; S. Binon, La vie de St Pierre l'Athonite, in: *SBN* 5 (1936), (*Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*) (Roma 20-26 settembre 1936), 41-53, here 46f.; F. Russo, La "peregrinatio" dei santi italo-greci alle Tombe degli Apostoli Pietro e Paolo a Roma, *Bollettino della Badia Graeca di Grottaferrata*, n.s. 22 (1968), 89-99; E. Morini, The Orient and Rome. Pilgrimages and Pious Visits between the Ninth and the Eleventh Century, *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988–1989) (= *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*), 849–869, here 851-858, especially 851, note 18 and 854, note 24; Enrica Follieri, Incontri fra Monaci Greci d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo

Constantinople and he was still there when Iconoclasm broke out once more in the reign of Leo V.

Absolutely all the reasons his *Life* gives for his and his disciples' journey to Constantinople, however, are fictitious; not only the one concerning the revival of iconoclasm. They all serve only to represent Michael as an ideal saint who fights heresies in whichever way. He assists the churches of three patriarchal sees: the church of Jerusalem by seeking the aid of Constantinople and Rome in connection with the tax imposed on the churches of Jerusalem by the Muslims, the church of Constantinople by supporting its struggle against iconoclasm, and the church of Rome by assisting the pope in his dispute with the Francs about the addition of the *filioque* in the Creed.

The first of the stated reasons for Michael's departure from Jerusalem, namely, the one concerning the *filioque* is not at all a legitimate one, as is usually accepted. In 809 pope Leo III is thought to have received letters from the patriarch of Jerusalem and from Benedictine monks on the Mount of Olives asserting that a monk named John from St. Sabas publicly accused the Benedictines of heresy for their inclusion of the *filioque* in the Creed. The Benedictine monks asked the pope to inform Charlemagne about this incident. Charlemagne convoked a council at Aachen in December 809, at which he approved of the inclusion of the *filioque*. After this Charlemagne sought papal approval of his Council and sent a delegation to Rome. Pope Leo III, however, maintained a more conservative view. While accepting the procession of the Holy Spirit from both the Father and the Son, he condemned the addition of the

---

(Secoli IX-X), *Kleronomia* 26 (1994), 179-193, here 184 with note 20. Pilgrimages to Constantinople, however, are also mentioned in the sources, cf. Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins,* Paris 1993, 148-165 and 313; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, 401-410; Morini, Orient, 855; St. Euthymiadis, Νοεροὶ καὶ πραγματικοὶ ταξιδιῶτες στὸ Βυζάντιο τοῦ 8ου, 9ου καὶ 10ου αἰώνα, *Byzantina* 20 (1999), 155-165, here 158f. In the second half of the ninth century St. Hilarion is said to have set off for a pilgrimage from Iberia to Jerusalem as well as to Constantinople and Rome; cf. his *Life* in a Latin translation: *P. Peeters*, S. Hilarion d'Ibérie, *AnBoll* 32 (1913), 236-269 (Text: 243-269), §7-10, 246-249, and §22-23, 255-257, and in a French translation: B. Martin-Hisard, La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IXe siécle, *Bedi Kartlisa* 39 (1981), 101-138 (Text: 120-138), 123f. (pérégrination en Palestine) and 129f. (pérégrination à Constantinople et à Rome). Cf. also Malamut, *Route*, 51-53, and Morini, Orient, 855.

32. This is confirmed by Ep. 547 (827.12-13) of Theodore of Stoudios to Michael the Synkellos: *ἀλλ' ὤ, πῶς ἀλλαχῇ ὡρμημένους ὑμᾶς πορεύεσθαι ἠνάγκασεν ἡ φορὰ τοῦ καιροῦ ἐν ἄρκυσιν ἐμπεσεῖν τῶν τῇδε κρατούντων.*

filioque in the Creed and demonstrated this view by erecting silver shields in St. Peter's bearing inscriptions of the Creed in Greek and Latin, neither of which contained the *filioque*[33].

Daniel F. Callahan has shown that the letter from the Benedictine monks on the Mount of Olives to pope Leo III is a forgery of Ademar of Chabanne[34]. Furthermore, by taking into account all the western and Byzantine sources, it is most probable, that in Jerusalem there was never a controversy about the procession of the Holy Spirit from both the Father and the Son at the beginning of the ninth century. It was rather a purely western concern, between Rome and the Franks. Until the time of patriarch Photios (857-867, 877-886) the inclusion of the *filioque* in the Creed seems to have played no role in the relations between the churches of the East and the West[35].

Further into the biography of Michael the Synkellos the Epistle 547 of Theodore of Stoudios to Michael the Synkellos has to be considered[36]. This letter confirms that Michael stayed in Constantinople during the time of iconoclasm. We can also gather from this letter, that at the time of the emperor

---

33. For the letter sent to Leo III by the Benedictine monks on the Mount of Olives, see MGH, *Epistolarum* V, *Karolini Aevi* III, Berlin 1898 (rp. München 1978), 64-66; the letter from Leo III to Charlemagne, *ibidem*, 66f. For the Council in Aachen in December 809, see the notice in the Royal Frankish Annals: F. Kurze (ed.), *Annales regni Francorum. Inde ab A. 741. Usque ad A. 829. Qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi* [MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*], Hannover 1895 (rp. 1950), 129. In preparation of the Council at Aachen Charlemagne charged his theologians to prepare expertises in support of the doctrine that the Spirit processes from the Father and the Son; two of them were published for the first time only recently by H. Willjung (ed.), *Das Konzil von Aachen 809* [MGH, *Concilia*. Tomus II. Supplementum II], Hannover 1998, 385-396 (Heito of Basel), 399-414 (Adalwin of Regensburg), the others see *ibidem*, 253-283 (Arn of Salzburg), 303-312 (Smaragd of St. Mihiel), 315-382 (Theodulf of Orleans). Neither of these makes any reference to the events in Jerusalem. The proceedings of Charlemagne's envoys and Leo III, see MGH, *Legum Sectio* III, *Concilia*, Tomus II. *Concilia Aevi Karolini* I, Pars I, Hannover-Leipzig 1906, 240-244, and most recently, Willjung, *Konzil*, 287-294. On the pope's erection of silver shields in St. Peter's see, *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, Paris 1955, 26.18-20, 28-29. For other sources see Willjung, *Konzil*, 117-120. For an earlier research on the Jerusalem Controversy, see among a great number of secondary literature especially Peri, Leone III, *passim*, and Borgolte, Papst Leo III., *passim*.

34. D.F. Callahan, The Problem of the "Filioque" and the Letter from the Pilgrim Monks of the Mount of Olives to Pope Leo III and Charlemagne. Is the Letter another Forgery by Adémar of Chabannes?, *Revue Bénédictine* 102 (1992), 75-134.

35. For details see the analysis of §6 of the *Life* of Michael the Synkellos in my study mentioned above, note 1.

36. Ep. 547, 827.1-829.61.

Michael II (820-829), Michael the Synkellos was exiled to a place near Mount Olympos in Bithynia. It is most probable that he wrote the *Encomium* on Dionysios Areopagites there[37] –if he really is the author of this *Encomium*. From all the hagiographic and homiletic works, which appear under Michael's name, this is the only one that is commonly held to have been truly written by Michael the Synkellos[38].

After the triumph of Orthodoxy in 843 Michael was appointed abbot of the monastery of Chora[39]. There he died on 20 December 845[40]. Contrary to the anonymous *Life* of Michael[41], he was probably never appointed *synkellos* to the new patriarch Methodios (843-847)[42]. His amicable relationship with Methodios is most likely not historical, at least not in all the respects which are described by his *Life*. It was probably the aim of the hagiographer to create the image of Michael as an exemplary and highly honorable saint, representing him as a close associate of patriarch Methodios, and having him play an important role in the restoration of Orthodoxy after 843.

Concerning Theodore and Theophanes, we must assume, that they really were brothers, that they came from Palestine and that they lived and composed hymns in Constantinople. For a reason, which we no longer know, they came into conflict with the emperor Theophilos and were tatooed. These tattoos consisted of possibly not more than one word, certainly not iambic verses, as

---

37. *Encomium* on Dionysios Areopagites (BHG 556): PG 4, 617A-668D.

38. R. Loenertz, Le panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par S. Michel le Syncelle, *AnBoll* 68 (1950), 94-107 (= Idem, *Byzantina et Franco-Graeca. Articles parus de 1935 à 1966 réédités avec la collaboration de P. Schreiner* [Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 118], Rome 1970, 149-162), *passim*. See also C. Mango, Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest, in: G. Cavallo – G. de Gregorio – M. Maniaci (eds), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, (Atti del seminario di Erice 18-25 settembre 1988), I, Spoleto 1991, 149-160, here 156.

39. *Life* of Michael the Synkellos, §27, 104.31.

40. *Ibidem* , §38, 126.28.

41. *Ibidem*, §27, 104.30-31.

42. This opinion was expressed for the first time by von Dobschütz, Methodios, 91: "Als Patriarch tritt Methodios dann gegen Ende der Michaelsvita stark in den Vodergrund: er macht Michael zu seinem Synkellen und lebt in innigster Gemeinschaft mit ihm – Gleiches lesen wir in anderen Viten von anderen Heiligen!". See also G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, II.: *Prolegomena, Untersuchungen, Indices*, Leipzig-Berlin 1917, 266, note 3 (with reference to von Dobschütz): "Daß Methodios Michael zu seinem Synkellos gemacht habe, wird ein falscher Schluß aus dem Beinamen Synkellos sein". This view, however, was neglected afterwards, and it is commonly agreed, that Michael was appointed *synkellos* to the patriarch Methodios, cf. for instance Cunningham: *Life* of Michael the Synkellos, 17.

most sources transmit. It was probably their high education and their fame as hymnographers that spawned the legend of the tatoos of iambic verses. Theophanes in particular is remembered in the Orthodox Church for his composition of a large number of hymns. But most likely Theodore and Theophanes had never been such ardent fighters for the veneration of icons as they appear in the sources. The legend of the tattooing of their faces, however, was sufficient to render them as zealous defenders of the holy images and the Orthodox faith.

All the indications suggest that the letter of Theodore (and Theophanes) Graptos to John of Kyzikos[43], in which Theodore relates his and his brothers audience with the emperor Theophilos and the tattooing of their faces, originally described what was a protocol for an audience of two criminals with an emperor and their subsequent punishment, this document later having been revised and slightly changed. The heroes of this original report are not identical with the brothers Theodore and Theophanes Graptoi. The iambic verses, which are told to have been tattooed on their faces, moreover, belong to a larger category of satirical poetry, which was widely common in Byzantium in the ninth century. These verses were connected with Theodore and Theophanes only later. Originally they did not belong to the tradition surrounding the saints.

In addition, there is also a letter (Ep. 91) of Theodore of Stoudios to two brothers called Grammatikoi[44]. The addressees are portrayed as being in prison and suffering persecution at the hands of a ruthless man. Apart from this, Theodore also touches upon the non-Constantinopolitan origin of his addressees by describing them as being away from their countrymen and consequently lacking consolation and support. Despite the fact that it is most tempting to establish the identity of the addressees as Theodore and Theophanes Graptoi[45] there is no positive proof that the brothers are to be identified with the Graptoi.

As regards the chronology of the sources concerning Michael the Synkellos, and Theodore and Theophanes, it seems that the *Encomium* of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea represents the earliest stage in the written tradition surrounding Theodore and Theophanes. The *Encomium* relates the tattooing of the brothers, but does not mention the iambic verses[46]. Thus the statement of Theophanes of Caesarea that he was the first to compose a *Life* of Theodore Graptos is confirmed[47].

43. *Life* of Theodore Graptos, 672B-680A.

44. Ep. 91, 212.1-28.

45. Cf. Efthymiadis, Notes, 141-144.

46. *Praise*, §36-37, 144f.

47. *Praise*, §5, 108.

Finally, the anonymous *Life* of Michael the Synkellos is dated much later than assumed until recently, and most probably, to the last two decades of the ninth century. The story of the controversy about the addition of the *filioque* to the Creed presupposes that people were conscious of the problem of the *filioque* and considered it as a central point of their religious life, which did not take place until the time of patriarch Photios. Thus, the anonymous *Life* of Michael the Synkellos must have been composed either towards the end of the ninth century, or, towards the beginning of the tenth century; on the one hand, it is used in the *Synaxaria* and on the other, the manuscript tradition begins in the tenth century[48].

Taking into account that both the *Encomium* of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea and the anonymous *Life* of Michael the Synkellos were composed between 880 and the beginning of the tenth century, we must conclude, that at the time of the second patriarchate of Photios (877-886) or shortly afterwards, there was some interest in promoting the sanctity of the brothers Theodore and Theophanes Graptoi and Michael the Synkellos. This goes along with the general perception, that it was first of all patriarch Photios, who inaugurated the glorification of the iconodule Orthodoxy and their assumed defenders[49]. This again is part of a tendency of the second half of the ninth century, to render people, who had never received persecution at the hands of the iconoclast emperors, as defenders and martyrs of the holy images. And only in this context their presumed tormentors – in the actual case emperor Theophilos – become the unmerciful and raging persecutors as they appear in the sources.

The analysis of the *Lives* of Michael the Synkellos and the brothers Theodore and Theophanes Graptoi thus offers a model for a greater part of Byzantine hagiography of the ninth century and sheds some light on how Byzantine hagiographers of the ninth century composed *Lives* of Saints.

---

48. Cf. *Life* of Michael the Synkellos, 39f.

49. Cf. C. Mango, The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, in: *Iconoclasm*, 133-140, and H.G. Thümmel, Patriarch Photios und die Bilder, in: Idem (ed.), *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert* [Das östliche Christentum, Neue Folge, 40], Würzburg 1991, 115-126.

ANDREAS KÜLZER

ADVERSUS IUDAEOS: ANMERKUNGEN ZUR JUDENPOLEMIK IN DER HAGIOGRAPHIE DER MITTELBYZANTINISCHEN ZEIT

Verlautbarungen und Polemiken gegen das Judentum haben in der christlichen Literatur eine lange Tradition; bereits in den Schriften des Neuen Testamentes ist mit fortschreitender Zeit eine wachsende antijüdische Stimmung feststellbar, ein Tendenz, die ihre Ursache maßgeblich in der Weigerung der überwiegend traditionsgebundenen Juden hatte, in Jesus von Nazareth den ihnen verheißenen Messias anzuerkennen. Die Zerstörung Jerusalems und seines zentralen jüdischen Tempels durch die Römer im Jahre 70 n.Chr. war für die Christen eine zusätzliche Bestätigung ihrer Glaubensvorstellungen, sahen sie hierin doch die Erfüllung der Untergangsprophezeiungen Jesu, die die jüdische Ablehnung seiner Person als Unrecht offenbarte und verdeutlichte, daß Gott an einer Fortsetzung der traditionellen Brand- und Trankopfer nicht mehr interessiert war. Folglich drückt sich in den ältesten Schriften des Neuen Testamentes, beispielsweise in dem zu Beginn des Jahres 58 n.Chr. niedergeschriebenen Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Rom[1], noch eine deutliche Wertschätzung der Juden aus, während das um 90 n.Chr. komponierte Evangelium des Johannes, das vor dem Hintergrund der spätestens seit dem Tode des Herrenbruders Jakobos im Jahre 62 n.Chr. immer offensichtlicher werdenden dejudaization of christianity"[2] für einen heidenchristlichen Empfängerkreis geschrieben worden ist, zahlreiche judenfeindliche Passagen

1. Etwa Röm. III, 1f "Was ist nun der Vorzug der Juden, der Nutzen der Beschneidung? 2. Er ist groß in jeder Hinsicht. Vor allem: Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut"; XI.16-18 "Ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig; ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. 17. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der Kraft seiner Wurzel, 18. so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!" und andere.

2. Der Begriff wurde geprägt von C.W. Williamson, The "Adversus Iudaeos" Tradition in Christian Theology, *Encounter. Creative Theological Scholarship* 34 (1978), 273-296.

enthält[3]. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. wurde das Christentum bereits überwiegend von Gläubigen aus den Völkern" getragen, von Menschen also, deren Wurzeln im Heidentum, im außerjüdischen Lebensbereich lagen. Für sie stellte schon die Fortexistenz des Judentums nach dem Verlust seiner Eigenstaatlichkeit im Jahre 70 n.Chr. und die gegen alttestamentliche Weisung weiterhin praktizierten Opferriten, die doch ausschließlich an den nun zerstörten Tempel in Jerusalem gebunden waren, eine erhebliche Herausforderung dar. Aus einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der älteren und damit nach antikem Verständnis attraktiveren Religion, die mit ihrer andauenden Messiaserwartung die Wahrheit und die Existenzberechtigung des Christentums insgesamt in Frage stellte, wurde so bereits in den Anfängen der Patristik eine reiche antijüdische Polemik entwickelt, die sich das gesamte Mittelalter über im griechischsprachigen Osten ebenso wie im lateinischen Westen fortgesetzt hat[4]; in der hier näher interessierenden byzantinischen Welt etwa begegnet sie in Texten, die verschiedensten literarischen Gattungen angehören – man denke beispielsweise an die Epistolographie, an die Geschichtsschreibung, an Homilien und Hymnen, an Kommentare, Panarien, Testimoniensammlungen und Traktate, besonders aber an die vom zweiten bis zum ausklingenden 15. Jahrhundert über gepflegte antijüdische Dialogliteratur[5].

---

3. Etwa Joh. VIII, 44 "Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit, denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge" und 47 "Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; ihr hört sie deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid".

4. Vgl. hierzu A. Lukyn–Williams, *Adversus Iudaeos. A Bird's-eye View on Christian "Apologiae" until the Renaissance*, London 1935, vor allem aber das Sammelwerk von H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte*, 3 Bände, Frankfurt am Main und andere 1982, 2/1991, 1994 (die byzantinischen Texte sind hier freilich nicht zur Gänze berücksichtigt worden).

5. Vgl. hierzu A. Külzer, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig 1999, bes. 41ff. Zu den oben gemachten Ausführungen und dem formalen Gliederungsansatz des Quellenmaterials siehe auch Idem, Adversus Iudaeos: Text und Bild in spätbyzantinischer Zeit, *Symmeikta* 12 (1998), 95-107, 96f. Die von A.B. Hulen, The "Dialogues with the Jews" as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity, *JBL* 51 (1932), 58-70, 58f. entwickelte funktionale Gliederung der antijüdischen Literatur in 1. doktrinär-exegetische Texte, das heißt Erläuterungen mit dem Ziel, den Gegenüber zur Konversion zu bewegen, 2. eine Kontroversliteratur, zumeist in Dialogform, und 3. eine Damnatio– oder Verwerfungsliteratur ist dagegen ob ihrer mangelnden wissenschaftlichen Eindeutigkeit abzulehnen, vgl. Külzer, *Disputationes*, 36-41.

Im folgenden wollen wir uns auf den Niederschlag antijüdischen Gedankengutes in der Hagiographie konzentrieren. Letztere meint als Oberbegriff die Passio, die Translatio, den posthumen Wunderbericht, den Eintrag in ein Sammelwerk wie beispielsweise die *Apophthegmata Patrum*, vor allem aber die *Vitae*, die das Leben eines Heiligen in ihren Mittelpunkt stellen, die der Konvention des Genre nach die Taten, den Tod und die Wunder eines gottgeweihten Menschen beschreiben, der sich wesentlich auch durch seinen Kampf gegen Andersgläubige und Sünder als ein Vorbild für seine Glaubensbrüder erwiesen hat[6]. Die Problematik der Gattung ist bekannt: der erbauliche Zweck der Texte bedingt nur allzu oft eine Gleichgültigkeit gegenüber realen historischen Abläufen, führt zur Einbeziehung von fiktionalen Ereignissen und verschiedenen Topoi sowie zu einer oftmals willkürlichen Chronologie. Gleichwohl ist der sozial–, der kultur– und der mentalitätsgeschichtliche Wert der Hagiographie unbestritten, der heutige Leser gewinnt vereinzelt Kenntnisse über das in der geschichtswissenschaftlichen Forschung momentan so aktuelle Problemfeld des "daily life", darüberhinaus teilweise auch über ideologische Vorstellungen[7]. Das Vorgehen gegen Menschen, die einer anderen religiösen Überzeugung denn der des Heiligen anhängen, ist in den *Viten* immer wieder anzutreffen, bereits die bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts als erstes Werk ihrer Art niedergeschriebene *Vita* Antonii des Patriarchen Athanasios von Alexandreia berichtet vom Kampf des Heiligen gegen die Arianer und

---

6. A. Kazhdan, Hagiographie, C. Byzanz und slawischer Bereich, I. Byzanz, *LexMA* 4 (1989), 1858-1860, hier 1858. Vgl. auch Idem – A(lice)-M(ary) T(albot), *ODB* 2, 897-899. Die Literatur zu den Heiligen und zur Hagiographie ist nahezu unübersehbar, beispielhalber seien hier nur angeführt P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 41 (1971), 80-101; Idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1982; H. Delehaye, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité* [Subs. Hag. 17], Brüssel 1927; Idem, *Les légendes hagiographiques* [Subs. Hag. 18], Brüssel 1955[3]; J. Dummer, Griechische Hagiographie, in: F. Winkelmann – W. Brandes (Hrsgg), *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz: Bestand und Probleme* [BBA 55], Berlin 1990, 284-296 sowie den wichtigen Sammelband *The Byzantine Saint*. – Der Terminus "Hagiographie" ist bekanntermaßen modernen Ursprungs, in Byzanz verstand man unter den *ἁγιόγραφα* die biblischen Bücher Josua, Richter, Könige I und II sowie Chronik I und II.

7. A. Kazhdan, Hagiographie, *LexMA* 4 (1989), 1859. Vgl. auch H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* [Subs. Hag. 21], Brüssel 1934; Idem, *L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation de genres*. Textes inédites publ. par B. Joassart et X. Lequeux [Subs. Hag. 73], Brüssel 1991 sowie Fr. Halkin, L'hagiographie byzantine au service de l'histoire, in: Joan M. Hussey – D. Obolensky – S. Runciman (Hrsgg.), *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, London 1967, 345-354.

gegen Angehörige weiterer häretischer Lehren[8]. Dieses "Offensiv-Verhalten" der Heiligen, wie wir es einmal nennen wollen, ist aber in der historischen Forschung unseres Wissens nach, ungeachtet seiner lohnenden Thematik, noch nicht zusammenfassend aufgearbeitet worden, etwas derartiges an dieser Stelle zu realisieren, ist aus naheliegenden Gründen (Materialreichtum und Zeitmangel, um nur die wesentlichen zu nennen) ebenfalls nicht möglich. Im folgenden sollen lediglich einige Beobachtungen zum Auftreten der Heiligen gegenüber den Juden dargeboten werden, konnten diese doch, wie sich bereits aus den eingangs aufgeführten Gründen ergibt, als ideale Gegner verstanden werden, als eine geeignete Zielgruppe, um die Wahrheit der christlichen Glaubensvorstellungen offenbar zu machen.

Beginnen wollen wir mit der *Vita* des heiligen Symeon Salos, des Symeon von Emesa, die Leontios von Neapolis noch in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts, wohl nach seiner 641/42 n.Chr. niedergeschriebenen *Vita* des heiligen Johannes Eleemosynarios, abgefaßt hat[9]. Der Text, der wegen seiner volkssprachlichen Einschübe immer wieder das Interesse der Philologen gefunden hat[10], kommt zweimal in ausführlicherer Weise auf die Juden zu sprechen, jeweils im Zusammentreffen des Heiligen mit jüdischen Handwerkern: die erste Episode berichtet von einem nicht näher spezifizierten *ἐργαστηριακός*, der zufällig vom heiligen Charakter des als Narr auftretenden Symeon erfahren hat und dies, was eigentlich verborgen bleiben soll – in einer für uns Heutige nicht unbedingt konsequent anmutenden Logik – offenbaren möchte, um dem Asketen zu schaden. Träume und Visionen können ihn nicht von seinem Vorhaben abbringen, erst ein Wunder des Heiligen, das ihm die

8. S.p.n. *Athanasii archiepiscopi Alexandriae Vita et conversatio* s.p.n. Antonii: PG 26, 835-976, 939-944. Neben den Arianern sind Meletianer und Manichäer angesprochen.

9. BHG 886-889 zu Johannes Eleemosynarios; BHG 1677 und 1677b zu Symeon Salos; Edition: A.J. Festugière en coll. avec L. Rydén, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95], Paris 1974 (=*Vie de Syméon le Fou*). Zum Verfasser: V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 3], Uppsala 1995; D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley-Los Angeles 1996, spz. 1-18 "Leontius of Neapolis and Seventh-century Cyprus". Vgl. jüngst auch Claudia Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos* [BBSt 3], Frankfurt am Main u.a. 1997, spz. 167-219 "Die Vita des Symeon Salos".

10. Vgl. beispielsweise L. Rydén, *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* [Acta Univ. Ups., Studia Graeca Upsaliensa 6], Uppsala 1970.

Sprache raubt, vermag ihn zur "Einsicht" zu bewegen und letztlich auch de Konversion zuzuführen, wodurch seine Behinderung auch wieder von ihm weicht[11]. Der zweite Bericht handelt von einem jüdischen Glasbläser, dessen Erzeugnisse nach einer Begegnung mit dem Heiligen allesamt zerbrechen, bis daß er durch ein Kreuzzeichen den Zauber stoppen kann und ebenfalls zu Taufe findet[12]. In beiden Fällen sind die Juden normale Mitbürger der syrischen Stadt Emesa, die einer ungehinderten Beschäftigung nachgehen. Das Nebeneinander von Christentum und Judentum scheint in dieser geographischen Region im siebten Jahrhundert derart eingespielt gewesen zu sein, daß Konversionen von der "Mutterreligion" her kaum mehr freiwillig erfolgten, es dazu vielmehr eines Wunders oder – schwerwiegender noch – massiver Beeinträchtigungen in körperlicher oder wirtschaftlicher Hinsicht für den Fall einer Verweigerung bedurfte, dies ein beredetes Zeugnis für die Vorstellung, die der Vitenschreiber von der vermeintlichen "Halsstarrigkeit" der Juden besessen hat.

Die *Vita* des heiligen Konstantin von Synada, auch Konstantin der Jude genannt, ist von einem anonymen Verfasser zu Beginn des zehnten Jahrhunderts, etwa eine Generation nach dem Tode ihres Helden, niedergeschrieben worden[13]. Der Heilige wurde danach als Jude geboren, bereits als Knabe in die hebräische Sprache und das Studium des Alten Testamentes eingeführt. Schon in dieser Zeit erfolgten die ersten Kontakte mit dem Christentum, ein im Zeichen des Kreuzes durchgeführtes Heilungswunder ließ den damals noch im Mosaischen Bekenntnis lebenden jungen Mann von seiner angestammten Religion Abstand nehmen, nach einiger Zeit zum Konvertiten werden und in ein Kloster eintreten. Die *Vita* berichtet dann von weiteren Kontakten des Heiligen zu den Juden: in Nikaia wurde Konstantin beinahe im Verlauf seiner missionarischen Aktivitäten in der dortigen Gemeinde als ein Apostat, der "Schande über das Judentum gebracht habe", getötet, der geplante Anschlag konnte lediglich durch das Wunder einer Marienerscheinung

11. *Vie de Syméon le Fou*, 88.12-27, französische Übersetzung ebd., 143.

12. *Vie de Syméon le Fou*, 97.7-15, französische Übersetzung ebd., 152f. Zu den Berichten vgl. auch Krueger, *Symeon the Holy Fool*, 12f, 43 und 122f.

13. BHG 370. Vgl. J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204* [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 30], Athen 1939, 119-122; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfelt (1.-11. Jh.)*, Bd. I., Frankfurt am Main u.a. 1982, 521 sowie Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, 252-254 und öfter. Text: *Vita sancti Constantini: AASS*, Nov. IV, Brüssel 1925, 628-656.

verhindert werden[14]. – Auch in dieser *Vita* erscheint die Masse der Juden als unbelehrbar und uneinsichtig für die Wahrheit des Christentums; die eingangs betonte Vertrautheit des Heiligen mit den jüdischen Glaubensvorstellungen soll diesen, ungeachtet des einen jeden *Holy man* stets unterstützenden Wirkens des Heiligen Geistes, als besonders kompetent ausweisen, um in der Auseinandersetzung mit seinen ehemaligen Mitbrüdern bestehen zu können, doch werden die Inhalte seiner Predigten oder Unterredungen im Text nicht referiert, dem Leser somit keine genaueren Kenntnisse über die Vorstellungswelt "des Anderen" vermittelt.

Von einiger Bekanntheit sind die antijüdischen Passagen in der *Vita* des heiligen Nikon Metanoeite, einer Schrift, deren erster Teil von einem anonymen Autor um 1025 geschrieben wurde, deren zweiter Teil einige Jahre später entstand, während der dritte um die Mitte des zwölften Jahrhunderts komponiert wurde[15]. Die *Vita* ist von H.-G. Beck als "eine der wichtigsten Quellen für die innere Geschichte Griechenlands im 10. Jahrhundert" gewürdigt worden[16]. Der in zwei Handschriften, dem Barberin. gr. 583 saec. XIV/XV und dem Athous Koutloumousiou 210 a. 1630, überlieferte Text, der in der *Vita* des heiligen Lukas von Phokis (890-953 n.Chr.) seine Vorlage gefunden hat, berichtet von der – um 930 n.Chr. erfolgten – Geburt des Heiligen im Gebiet des Pontos Polemoniakos, seiner ersten Predigttätigkeit in Kleinasien und einem zwölfjährigen Verweilen im Kloster *Χρυσῇ Πέτρα* zwischen Pontos und Paphlagonien[17]. Nach der byzantinischen Rückeroberung Kretas unter Nikephoros II. Phokas im Jahre 961 n.Chr. ging er auf die Insel, wo er sich sieben Jahre um die Rechristianisierung bemühte[18], wandte sich danach nach Athen,

---

14. *Vita sancti Constantini*, §1-12 und §51, 628-632, 642f.

15. Vgl. Od. Lampsides, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε* [*ΑΠ*, Παράρτημα 3], Athen 1982, 357-380.

16. Beck, *Kirche*, 577. Vgl. auch BHG 1366 und 1367; Starr, *The Jews*, 9, 167f; J.O. Rosenqvist, The Text of the Life of St. Nikon "Metanoeite" Reconsidered, in: Idem (Hrsg.), *Λειμών. Studies presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 93-111; Cordula Scholz, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen* [Studien und Texte zur Byzantinistik 3], Frankfurt am Main u.a. 1997, 44-46 und öfter.

17. Eleonora Kountoura-Galake, The Location of the Monastery of Chryse Petra, *Symmeikta* 13 (1999), 69-75; D.F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987.

18. Siehe hierzu die bekannten und häufig zitierten Ausführungen von E. Voulgarakis, Nikon Metanoeite und die Rechristianisierung der Kreter vom Islam, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 47 (1963), 192-204, 258-269.

Euboia, Theben und kam über verschiedene andere griechische Städte – wohl in den frühen siebziger Jahren des zehnten Jahrhunderts – nach Sparta, wo er sich bis zu seinem Lebensende um das Jahr 1000 n.Chr. aufhalten sollte[19]. Auf seinem Weg dorthin empfing Nikon im dort nahegelegenen Amyklai eine Delegation der "Lakedaimonier", die ihn um Rat und Hilfe wegen einer in ihrer Stadt wütenden Seuche ersuchte. Hier erklärte der Heilige ohne einen aus dem Text entwickelten, nachvollziehbaren Grund die Juden zur Ursache der Epidemie: *ἐπαγγελλόμενος καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ κινδύνου, εἴ γε καὶ αὐτοὶ τὸ προσοικοῦν αὐτοῖς ἰουδαϊκὸν φῦλον ἔξω τῆς αὐτῶν πόλεως ἀπελάσαιεν, ἵνα μὴ καταχραῖνον εἴη αὐτοὺς τοῖς βδελυροῖς ἤθεσι καὶ μιάσμασι τῆς ἰδίας θρησκείας· ἐν τούτῳ γάρ μοι, ἔλεγεν, εἰ πειθαρχήσετε, καὶ ἡ λοίμη φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, κἀγὼ ἔσομαι τὸ λειπόμενον τῆς ἐμῆς βιοτῆς ἐκτελῶν σὺν ὑμῖν …* [20]. Die Bürger, so die *Vita*, handelten entsprechend seinem Geheiß, die Juden wurden vertrieben, und die Seuche nahm ihr Ende. Diese Zeilen zeugen von einem relativen Unverständnis "dem Anderen" gegenüber, eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Gegenüber ist freilich im Genre der Hagiographie auch nicht unbedingt zu erwarten. Ein historischer Kern dieser Judenvertreibung ist wahrscheinlich, doch gab es auf christlicher Seite wohl auch Widerstände dagegen, dies vorwiegend aus wirtschaftlichen Erwägungen[21]. Derartiges wird aus dem Fortgang der Vita offenbar, wo von einem Johannes Aratos berichtet wird, der die Ausweisung für Unrecht erklärt und einen Juden, den er für seine Textilproduktion benötigt, wieder in die Stadt bringt, letztlich aber doch dem Ansinnen des Asketen stattgeben muß. Daß Nikon Metanoeite, den sein Biograph in Anlehnung an Psalm CXXXIX, 21f mit den Worten charakterisierte *τοσοῦτον γὰρ ἦν τῷ δικαίῳ ἀποτρόπαιον τὸ ἰουδαϊκὸν φῦλον, ὡς μηδ' ἀκοῇ ἢ γλώσσῃ βούλεσθαι αὐτὸν διδόναι τὸ ἐκείνων ὄνομα*[22], gerade auf die Juden in

---

19. A. K(azhdan) – A(lice)-M(ary) T(albot) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 3, 1484; G. Prinzing, Nikon Metanoeite, *LexMA* 6 (1993), 1189f.

20. *Βίος* ἁγίου Νίκωνος, §33 behandelt die gesamte Szene, Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, 110-113. Zitat ebd., 112.19-25.

21. Der Widerstand von Stadtbewohnern gegen die christlichen Asketen und die von ihnen vorgetragene Lehre ist in der byzantinischen Hagiographie mehrfach erwähnt, in der *Vita* des Akoimeten Alexandros aus dem frühen fünften Jahrhundert ebenso wie in der Lebensbeschreibung des Lazaros Galesiotes vom Beginn des elften Jahrhunderts, vgl. dazu Malamut, *Sur la route*, 284-286 "L'hostilité envers les errants".

22. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, 120.81-83. Der Psalm lautet "21. Soll ich die nicht hassen, die dich hassen, die nicht verabscheuen, die sich gegen dich erheben? 22. Ich hasse sie mit glühendem Haß; auch mir sind sie zu Feinden geworden".

Sparta in dieser Weise reagierte, muß ein wenig überraschen; große jüdische Gemeinden hat es jedenfalls auch in anderen griechischen Städten gegeben, die der Heilige besuchte, etwa in Theben oder in Chalkis auf Euboia, ohne daß die Vita hier von entsprechenden Empfindungen oder Anschauungen berichtet hätte. Auch im Falle Spartas vermochte die Haltung des Nikon keine dauerhaften Spuren zu hinterlassen, jüdische Gemeinden in der Stadt wie auch im benachbarten Mistra sind noch im 14. Jahrhundert bekannt[23].

Die *Vita* des im September 1004 n.Chr. verstorbenen heiligen Neilos von Rossano, des Gründers der Abtei von Grottaferrata, die wahrscheinlich von dem um 1050 n.Chr. gestorbenen Bartholomaeus von Grottaferrata geschrieben worden ist, kam genau wie die *Vita* des Symeon Salos an zwei Stellen ausführlicher auf die Juden zu sprechen[24]. Im ersten Fall wurde vom Mord an einem jüdischen Händler berichtet; der Täter konnte entkommen, aber einer seiner Verwandten wurde den Juden im kalabrischen Bisignano, wo sich das Verbrechen ereignet hatte, zur Bestrafung – das heißt im Sinne des Vergeltungsgebotes zur Hinrichtung – übergeben. Neilos vemochte aber durch seinen Einfluß auf die (christlichen) Richter, die dieses Urteil gefällt hatten, den Spruch aufheben zu lassen und den Unschuldigen so vor dem Tode zu retten. Im Zuge der Argumentation des Heiligen ist der Hinweis auf ein Gesetz interessant, das erst nach der Tötung von sieben (!) Juden die Hinrichtung eines Christen erlaube[25] – dies ist sicher nicht historisch, aber ein nicht unwichtiger kulturhistorischer Hinweis auf die Einschätzung, die die Christen des zehnten und elften Jahrhunderts in Italien ihren jüdischen Mitbürgern entgegenbrachten. Der zweite Fall berichtet von der Begegnung des Heiligen mit einem berühmten jüdischen Arzt namens Domnoulos; als dieser Neilos seine Kunst anbot, wurde ihm unter Hinweis auf Psalm CXVIII, 8 und das Vertrauen auf Gott eine Ablehnung zuteil. Diese Episode hatte zweifelfrei eine didaktische Funktion, waren doch die jüdischen Ärzte ob ihrer großen Gelehrsamkeit und

---

23. Vgl. hierzu St. B. Bowman, *The Jews of Byzantium*, Alabama 1985, 49-96 "Jewish Settlements", spz. 51 die Überblickskarte "Jewish Settlements in the 12th-13th Centuries" sowie 75-78 "Thessaly and Central Greece".

24. Vgl. Starr, *The Jews*, 20, 48, 161-163; BHG 1370; J.M. H(owe), *ODB* 3, 1450f; M.-A. Dell' Omo, Neilos von Rossano, *LexMA* 6 (1993), 1085.

25. *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου.* Testo originale greco e studio introduttivo del P. Germano Giovanelli, Grottaferrata 1972, 81 §35f, hier 35: *ἔδει μὲν ὑμᾶς τὸν νόμον ἐπισταμένους, κατὰ τὸν νόμον ἀποφαίνεσθαι καὶ τὰς κρίσεις· τὸν κελεύοντα ἀπόλλυσθαι ἕνα χριστιανὸν ἀντὶ ἑπτὰ ἰουδαίων* … .

Kunstfertigkeit – sehr zum Ärger der Theologen – bei den Christen bis hinauf zum Kaiserhof äußerst beliebt. Als ein Begleiter des Domnoulos Neilos daraufhin um ein theologisches Gespräch bat, wurde ihm mit einem kühnen Vergleich und der Aufforderung zu einer ausführlichen vorhergehenden Vorbereitung geantwortet: *ἔοικεν ὁ λόγος σου, ὦ Ἰουδαῖε, ἀνθρώπῳ προστάσσοντι βρέφει τῇ χειρὶ κρατῆσαι τοῦ ὑψηλοῦ δένδρου, καὶ πρὸς τὴν γῆν αὐτὸ ὑποκλῖναι. Ὅμως εἰ βούλει μικρόν τι περὶ Θεοῦ ἀκοῦσαι, λάβε σου τοὺς Προφήτας μετὰ τοῦ Νόμου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου κἀγὼ ἡσυχάζω· ἔνθα σχολάσας τῇ ἀναγνώσει ὅσας ἡμέρας ὁ Μωυσῆς ἐν τῷ ὄρει, ἐρώτησαν μετὰ ταῦτα, κἀγώ σοι ἀποκρίνομαι*[26]. Dies wurde von den Juden abgelehnt, unter dem Hinweis auf Schwierigkeiten, die sie ansonsten mit ihren Glaubensbrüdern bekämen, doch scheint realiter christlicherseits eher das Wissen um die verschiedenen Gesprächsebenen und das komplizierte Unterfangen, fruchtbare Religionsgespräche führen zu können, zum Ausdruck gebracht werden zu sollen[27].

Auch die von Georgios Hagiorites um 1045 n.Chr. niedergeschriebene Vita des am 13. Mai 1028 n.Chr. verstorbenen georgischen Heiligen Euthymios Monachos, der als Übersetzer griechischer theologischer Literatur in das Georgische, mehr noch aber durch die Gründung des Iberon-Klosters auf dem Berge Athos Berühmtheit erlangte, kommt zweimal auf Begegnungen mit Juden zu sprechen: es handelt sich jeweils um Religionsgespräche, die dem Heiligen von anderer Seite aufgedrängt werden – ein Kompositionselement, das vor dem realen Hintergrund der Zeit mit ihrem kaum vorhandenen wechselseitigen Austausch verstanden werden sollte, das einer Vorstellung von einem von beiden Seiten gesuchten friedvollen Austausch keinen Raum mehr bietet. Wie in zahlreichen anderen *Viten* werden auch hier die Inhalte der Unterredung nicht mitgeteilt, Georgios Hagiorites begnügte sich mit einer Darstellung der Rahmenhandlung, die im Text auftretenden Juden können damit kaum ein deutliches Profil erhalten. Die erste Episode ist in Thessalonike angesiedelt[28]; der dortige Erzbischof beabsichtigte, einen Juden zur Konversion

---

26. *Βίος* ὁσίου Νείλου τοῦ Νέου, 93f, §50 und 51, Zitat 94, §51. Vgl. auch die Übersetzung bei G. Giovannelli, *Vita di S. Nilo, fondatore e patrono di Grottaferrata*, Badia di Grottaferrata 1966, 67.

27. Vgl. Schreckenberg, *Die Adversus-Iudaeos-Texte*, Bd. I, 547f; Külzer, *Disputationes*, 88-92 "Gedanken zum byzantinischen antijüdischen Dialog".

28. Der ursprünglich georgische Text der *Vita* wurde in lateinischer Übersetzung herausgegeben von P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, 1. Vie des ss. Jean et Euthyme, *AnBoll* 36-37 (1917-1919), 8-68, 13-68 "Vita beati patris nostri Johannis atque Euthymii, et oratio de probatis eorum moribus, conscripta a pauperculo Georgio presbytero et monacho", hier §29. Eine

zu bewegen, und bat Euthymios, nachdem seine eigenen Bemühungen in dieser Richtung gescheitert waren, ein Gespräch mit dem als gesetzeskundig charakterisierten Hebräer zu führen, ein Ansuchen, dem der Heilige nur widerwillig nachkam. Als der Jude sich im Verlauf der Unterredung zunehmend in die Enge getrieben sah, brach er in Beschimpfungen gegen das Christentum aus; Euthymios schlug ihn durch ein Wunder daraufhin mit Stummheit, ließ sich dann aber durch die Fürsprache betroffener jüdischer Zeugen wieder erweichen und erlöste seinen Gesprächspartner mittels eines Gebetes und eines Kreuzzeichens, besiegelte durch diese eindrucksvolle Demonstration auch dessen Konversion. – Die zweite Episode, die nach den Worten der griechischen Textvariante in Konstantinopel stattgefunden hat[29], verlief in ähnlicher Weise: ein Jude, in der lateinischen Übersetzung des georgischen Textes beschrieben als "legis peritus, (homo) admodum, doctus et ob disputandi subtilitatem concelebratus"[30], nötigte Euthymios eine Religionsunterredung auf, unterlag, brach in Schmähungen aus und wurde daraufhin mit Sprachlosigkeit geschlagen. Hier allerdings kam es nicht zu Erlösung und anschließender Konversion, der Jude blieb vielmehr stumm und verstarb am folgenden Tag. Auch aus dieser *Vita* schimmert die christliche Vorstellung vom hochmütigen Juden, der den Christen in der Argumentation zwar unterlegen ist, aber infolge seines "Starrsinns" allein durch ein Wunder zur Annahme des "rechten Glaubens" bewegt werden kann. Mitunter erweicht freilich auch das Wunder nicht das harte Herz, eine Konsequenz, die in den Tod führt – an dieser Stelle findet man einen Gedanken vor, der über den rein theologischen Antijudaismus hinausgeht und in seiner Radikalität "Bekehrung oder Tod" bereits in die gesellschaftliche Lebenswelt hineinführt. Stellen wie diese haben verschiedene Gelehrte immer wieder den Terminus "Antisemitismus" in bezug auf mittelalterliche Phänomene anwenden lassen[31], doch sollte stets bedacht werden, daß

---

kürzere griechische Variante des Textes ist ediert bei K. Chr. Doukakis, *Ὁ Μέγας Συναξαριστής, Μὴν Μάϊος*, 9, Athen 1963², 115-121, hier 117f (wird als die zweite Judenepisode beschrieben). Vgl. auch BHG 653; A. K(azhdan), *ODB* 2, 757.

29. Doukakis, *Συναξαριστής*, 116; *Vie des ss. Jean et Euthyme*, §30, 39.

30. *Vie de ss. Jean et Euthyme*, §30, 39, 7f. Es ist ein altbekanntes Stilmittel, dem Gegner besondere Fähigkeiten zuzusprechen, damit der unweigerlich erfolgende Sieg dann umso glanzvoller ausfällt.

31. Stellvertretend für viele seien angeführt E. Voordeckers, Les juifs et l'Empire byzantin au XIV e siècle, in: *Actes du XIVe Congrès International des Etudes byzantines* (Bukarest, 6.-12. Sept. 1971), Bd. II., Bukarest 1975, 285, 288 in bezug auf die spätbyzantinischen antijüdischen Dialoge sowie Scholz, *Graecia Sacra*, 124 in bezug auf Nikon Metanoeite.

dieser problematische Begriff ein Produkt der Neuzeit ist, der sich ausschließlich über den pseudowissenschaftlichen "Rassebegriff" definiert, nicht aber ein religiöses Bekenntnis meint und deshab mittels einer Taufe zu überwinden wäre[32]. In der byzantinischen Literatur ist dagegen die Konversion die angestrebte Leistung, erst im Falle ihrer Verweigerung wird in den betreffenden, zahlenmäßig eher seltenen Fällen an eine Vernichtung des Gegenübers gedacht. Dieser Gedanke, so erschreckend er auch ist, unterschlägt er doch vollkommen das christliche Gebot der Feindesliebe, geht gleichwohl nicht so weit, daß man ihn antisemitisch nennen könnte: die Heiligen gestehen ihren Gegnern immer einen Ausweg, eine Fluchtmöglichkeit zu, während das antisemitische Denken seinen Opfern keinerlei Gelegenheit bietet, der ihnen zugedachten grauenvollen Bestimmung zu entgehen.

Die an dieser Stelle vorgestellten hagiographischen Schriften präsentieren die Juden allesamt als schablonenhafte Figuren ohne eine wirkliche Persönlichkeit, eine echte Auseinandersetzung mit ihren Glaubensvorstellungen findet nicht statt, zumal diese in mittelbyzantinischer Zeit auch nur sehr wenigen Christen bekannt gewesen sein dürften. Die *Viten* verzichten auf eine Wiedergabe von Religionsgesprächen, selbst wenn diese dem Text nach stattgefunden haben, Diskussionen theologischer Sachaussagen zwischen dem *Holy man* und dem jüdischen Gegenüber begegnen nicht. Ein derartiges Phänomen ist leicht zu erklären, der Heilige steht ja seinem eigenen Verständnis nach, aber auch gemäß dem Verständnis des Verfassers wie dem des Lesers der *Vita*, im Besitz der absoluten Wahrheit, die er lediglich zu vermitteln hat. Eine Diskussion aber ließe sich eventuell als ein gemeinsamer Beitrag zur Wahrheitsfindung verstehen, als eine Erscheinung also, die von der Sache her unerwünscht, ja unvorstellbar war. Die hagiographischen Texte besaßen keinerlei Außenwirkung, sie hatten kein missionarisches Anliegen, sondern waren eine rein innerchristliche Erbauungsliteratur, in der man die Juden ebenso wie andere Ungläubige und Sünder nach eigenem Belieben auftreten und handeln lassen konnte. Der Heilige blieb seinen Gegenspielern gegenüber stets siegreich, einen ernsthaften, ihn in seiner Absicht einschränkenden Widerstand hatte er nicht zu erwarten. Gleichzeitig blieb auch sein Tun regelmäßig unreflektiert, der *Holy man* wurde als ein in Askese und Tugend vollkommener Idealtypos gesehen und beschrieben, als eine Person, der

---

32. Vgl. hierzu Külzer, *Disputationes*, 8-10 "Zur Terminologie: Antisemitismus versus Antijudaismus". Lesenswert ist G.I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

unbedingt Anerkennung und Verehrung gebühren. Das Christentum des Mittelalters hatte insgesamt entgegen dem Liebesgebot Jesu, das ja gerade in Abgrenzung zum Heidentum jenen gelten sollte, die "anders" waren, die eine ablehnende Haltung einnahmen [33], entgegen auch der versöhnlichen Haltung des Paulus[34], den Juden gegenüber ein Überlegenheitsgefühl entwickelt, das häufig genug von Zorn und Unverstand über deren böswillige Verstocktheit begleitet war, die doch so offenkundige Wahrheit in bezug auf Jesus von Nazareth anzunehmen. Dies ist freilich nicht anklagend gemeint, es darf nicht vergessen werden, daß den Menschen des östlichen wie des westlichen Mittelalters der Begriff der "Toleranz" allgemein unbekannt war, man vielmehr Andersartigkeit ablehnte, ja häufig genug auch als eine Bedrohung empfand, speziell wenn, wie im Falle der Juden, die Heilige Schrift selber eine Verbindung zum Teufel und zum Dämonischen hergestellt hat[35]. Dieses mentalitäts – und sozialgeschichtlich so interessante und bedeutsame Phänomen findet in der Hagiographie der mittelbyzantinischen Zeit auf eindrucksvolle Art seine Bestätigungs.

---

33. Vgl. Matth. V, 43-48: "43. Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. 44. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, 45. damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. 46. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? 47. Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? 48. Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist."; in ähnlicher Weise Luk. VI, 27f. 32-36.

34. Zusätzlich zu den unter Anmerkung 1 zitierten Stellen vgl. auch Römerbrief XII, 14 "Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht!", 20 "Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt".

35. Vgl. hierzu oben Anmerkung 3, ferner auch die interessanten Studien von J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven 1943, L.N. McCrillis, *The Demonization of Minority Groups in Christian Society during the Central Middle Ages*, Riverside 1974, spz. 22-91 "The Demonization of the Jews" sowie J.Y. Gregg, *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany, New York 1997.

ΠΑΡΙΣ ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ

Ἑαυτὸν ταλανίζων πένητα ἀποκαλῶν ἦν: ΜΙΑ ΣΕΛΙΔΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΓΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Α'

Όπως έχει δείξει η Alice-Mary Talbot, για τους υπερασπιστές του ησυχασμού, ο πατριάρχης Αθανάσιος θεωρήθηκε ως ένας προπομπός του και ανακηρύχθηκε Άγιος[1]. Ωστόσο, για τους συγχρόνους του, ήταν ένα πρόσωπο αμφιλεγόμενο. Όταν διαδόθηκε το νέο ότι ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος Β' τον επέλεξε ως πατριάρχη[2], στην Κωνσταντινούπολη άρχισαν να κυκλοφορούν φήμες για τις ιδιορρυθμίες του νέου ιεράρχη. Μερικοί έλεγαν ότι ήταν ένας άνθρωπος σκληρός και διηγούνταν πως είχε καταδικάσει σε τύφλωση ένα γάιδαρο, επειδή τόλμησε να μπει στον κήπο της μονής του και να φάει λάχανα. Κάποιοι άλλοι, ωστόσο, αναφερόμενοι στις θαυματουργικές ικανότητές του, υποστήριζαν ότι είχε φορτώσει, από το ίδιο περιβόλι, τα λάχανα στην πλάτη ενός λύκου και τα μετέφερε στη μονή του[3]. Στην «καθιερωμένη» πρόρρηση για την πατριαρχία του Αθανασίου, που έγινε κατά τη χειροτονία του, ο μητροπολίτης Νικομηδείας, ανοίγοντας στην τύχη το ευαγγέλιο, διάβασε: *τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ*, ενώ ο μητροπολίτης Νικαίας: *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦσι ἐν αὐτῷ*[4].

Ο Νικηφόρος Γρηγοράς αναφέρει ότι ο νέος πατριάρχης ως ασκητής θα ήταν από όλους *μακαριστός*. Όμως, η εκλογή του ως πατριάρχη σήμανε *παθεῖν κακῶς τούς τε ἄλλους τῶν ἀρχιερέων καὶ ὅσοι τοῦ κλήρου ἐλλόγιμοι*[5]. Ο Αθανάσιος από την πρώτη του εμφάνιση σηματοδότησε μια «παράξενη» για τα πατριαρχικά ήθη

1. Alice-Mary Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasius I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brooklin, Mass. 1983, 21 κ.εξ.

2 Για τη θεωρητική του τοποθέτηση και το έργο του Αθανασίου, βλ. J.L. Boojamra, Social Thought and Reforms of Athanasios of Constantinople (1289-1293; 1303-1309), *Byz* 40 (1985), 332-382.

3. Παχυμέρης (*Georges Pachymérès, Relations Historiques*, έκδ. A. Failler [CFHB 24/1-4], Paris 1984-1999), VIII.14: 161.9-16.

4. Παχυμέρης, VIII.15: 165.1-9.

5. Νικηφόρος Γρηγοράς (*Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, έκδ. L. Schopen [CSHB], Bonn 1829), A', 180-181.

συμπεριφορά· κυκλοφορούσε πεζός στους δρόμους της Πόλης, φορώντας τραχύ ένδυμα και υποδήματα που είχε φτιάξει μόνος του. Εξαπολύοντας ένα κύμα κατατρομοκράτησης, απαίτησε από τα μέλη του πατριαρχικού κλήρου να συμπεριφέρονται με τρόπο ανάλογο με αυτό των μοναχών. Επιπλέον ήλθε σε σύγκρουση και με τους ιεράρχες[6]. Οι τελευταίοι, ως σύνοδος, τον κατηγόρησαν για αυθαιρεσία και συμπεριφορά που δεν ταίριαζε με τους κανόνες της εκκλησίας και αποφάσισαν *διϊστᾶν ἑαυτοὺς ἐκείνου*[7]. Έτσι, ο Αθανάσιος, υπό το βάρος της αποδοκιμασίας των στελεχών της εκκλησίας και χωρίς την υποστήριξη του αυτοκράτορα, αναγκάστηκε, μετά από τέσσερα χρόνια, να απομακρυνθεί από τον πατριαρχικό θρόνο (14 Οκτ. 1289 - 16 Οκτ. 1293)[8].

Σκοπός μας, σε όσα θα ακολουθήσουν, είναι να εξετάσουμε την πολιτική διάσταση ενός σημαντικού γεγονότος του βίου του πατριάρχη Αθανασίου: της επανόδου του στον πατριαρχικό θρόνο. Έχοντας υπόψη τη διαμάχη του με τον πατριαρχικό κλήρο και την ιεραρχία κατά την πρώτη περίοδο της πατριαρχίας του, η επιμονή του αυτοκράτορα Ανδρονίκου να επαναφέρει τον Αθάνασιο στον πατριαρχικό θρόνο απαιτεί μια εξήγηση. Ήταν εκ προοιμίου βέβαιο ότι η παλαιά διαμάχη θα αναζωπυρωνόταν, και έτσι έγινε. Αυτή η νέα διαμάχη κράτησε όσο και η παραμονή του Αθανασίου στον πατριαρχικό θρόνο για δεύτερη φορά, δηλαδή για πάνω από έξη χρόνια (23 Ιουν. 1303 - Σεπτ. 1309).

Δέκα χρόνια μετά την πρώτη πατριαρχία του[9] ο Αθανάσιος επανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο, σε μια εποχή κατά την οποία οι κίνδυνοι για την αυτοκρατορία πολλαπλασιάζονται: *Ἐντεῦθεν καὶ ἀμφωτέρωθεν ἐστενῶσθαι τὸ Βυζάντιον ἐκινδύνευεν, ἐξ ἀνατολῆς μὲν ... ἐκ δύσεως δὲ ...*[10]. Ήταν μια περίοδος που και η

---

6. Ο Θεόκτιστος Στουδίτης στον *Βίο Αθανασίου* (BHG 194, έκδ. H. Delehaye, La Vie d'Athanase, patriarche de Constantinople, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 17 (1897), 39-75 (= *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* [Subs. Hag. 42], Bruxelles 1966, 142) (στο εξής Θεοκτίστου, *Βίος Αθανασίου*) αποδίδει τη δυσαρέσκεια κατά του πατριάρχη σε κάποιους συγκλητικούς και μερικούς κληρικούς και μοναχούς. Πρβλ. Talbot, *The Patriarch Athanasius*, 15, 21-28.

7. Παχυμέρης, VIII.21: 185.16. Πρβλ. *ἡ δ' αἰτία πάντων ὁ θόρυβος ἦν ἀρχιερέων καὶ μοναζόντων καὶ λαϊκῶν φέρειν ἐπιπλέον μὴ δυναμένων τὴν ἐκείνου πνευματικὴν σκυθρωπότητα*: Γρηγοράς, Α', 191.

8. A. Failler, La première démission du patriarche Athanase (1293) d'après les documents, *REB* 50 (1992), 137-162. Ο Αθανάσιος προσδοκούσε ότι ο αυτοκράτορας δεν θα δεχόταν την παραίτησή του, πράγμα που όμως δεν συνέβη. Βλ. Παχυμέρης, VIII.23: 195.5-12.

9. Για την επάνοδο του Αθανασίου, βλ. V. Laurent, Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarche Athanase Ier, lors de sa seconde accession au trône oecuménique (sept. 1303), *REB* 23 (1965), 124-139, ειδ. 128 κ.εξ.

10. Παχυμέρης, XIII.10: 637.8-11. Ό κώδικας *Vaticanus Barberinianus* gr. 204 (=C) παραδίδει μία διαφορετική φράση: *ὥστε ἀπόγνωσις καὶ ἀπορία πλείστη Ῥωμαίοις συνέπεσε*. Βλ. κριτικό υπόμνημα στην έκδοση Failler, σ. 637. Πρβλ. Γρηγοράς, Β', 214.

εκκλησία βρισκόταν σε κρίση· κληρικοί του πατριαρχείου και ιεράρχες, με πρόσχημα το αν αποτελούσε όρκο η έκφραση *μα* την οποία είχε χρησιμοποιήσει ο πατριάρχης Ιωάννης – Κοσμάς, είχαν χωριστεί σε παρατάξεις. Γνωρίζουμε ότι, ενώ οι κληρικοί συνέχιζαν τις ατέρμονες συζητήσεις, ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος είχε έλθει σε συνεννόηση με τους Αρσενιάτες και είχε δεχθεί τους όρους τους για την εκλογή νέου πατριάρχη[11].

Ωστόσο, εμφανίστηκε μία άλλη λύση, η επάνοδος του Αθανασίου στον πατριαρχικό θρόνο. Οι πηγές, ο Παχυμέρης, ο Γρηγοράς, και οι *Βίοι* του Αθανασίου, συμφωνούν πως ο έκπτωτος μέχρι τότε πατριάρχης είχε προβλέψει ότι θα ξεσπάσει θεία οργή και ζήτησε από τον αυτοκράτορα να διατάξει ικεσίες και δεήσεις. Επίσης, όλες οι πηγές παραδίδουν ότι η θεομηνία που ξέσπασε ήταν ένας σεισμός. Έτσι, όπως λέει ο Γρηγοράς[12], ο αυτοκράτορας αποφάσισε πως δεν υπήρχε κανένας αξιότερος από τον Αθανάσιο *πρὸς τὸν πατριαρχικὸν ἀνεληλυθέναι θρόνον*, ενώ στον *Βίο* Αθανασίου τονίζεται πως ο Ανδρόνικος *πρὸς Ἀθανάσιον ἔβλεψεν, ὡς ἐκ τῆς προφητείας παρὰ Θεοῦ τὴν ψῆφον δεξάμενον*[13].

Από την άλλη πλευρά, η εκδοχή του Γεωργίου Παχυμέρη[14], μέλους του πατριαρχικού κλήρου και αυτόπτη μάρτυρα, είναι διαφορετική. Σύμφωνα με τον ιστορικό αυτό, η προειδοποίηση του Αθανασίου, που δεν ήταν δημόσια, προέβλεπε λιμούς και λοιμούς, σεισμούς και καταποντισμούς, με άλλα λόγια ήταν ασαφής. Ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος έδωσε εντολή για ικεσίες και δεήσεις και τότε έγινε κάποιος *σεισμὸς μαλακός*, που τον θεώρησε ως επιβεβαίωση όσων είχε προβλέψει ο Αθανάσιος. Το σεισμό αυτό ακολούθησε ένας άλλος, *κραταιότερος*. Τότε, σύμφωνα πάντα με τον Παχυμέρη, ο αυτοκράτορας συγκάλεσε τους αρχιερείς, καθώς και κληρικούς και μοναχούς, και διαβεβαίωσε ότι ο σεισμός είχε προβλεφθεί από κάποιον μοναχό, χωρίς να πει από ποιον. Ο Ανδρόνικος ζήτησε να του πουν τί σκέφτονται για τον προφήτη. Οι άνθρωποι της εκκλησίας έδωσαν διάφορες ερμηνείες, φθάνοντας έως τη διαβολική ενέργεια. Το παιχνίδι μεταξύ του αυτοκράτορα, ο οποίος συνέχιζε να μην αποκαλύπτει την ταυτότητα του μοναχού, και των

11. Π. Γουναρίδης, *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261 - 1310). Ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων*, Αθήνα 1999, 166 κ.εξ. Παχυμέρης, Χ.32: 387.7-12. Μάλιστα, υπεγράφη συμφωνία (Παχυμέρης, Χ.33: 391.23-27), την οποία ο Fr. Dölger (*Regesten*) δεν καταγράφει. Η συμφωνία προέβλεπε ότι οι Αρσενιάτες μοναχοί θα υποδείκνυαν το μελλοντικό πατριάρχη, καθώς και τον ιεράρχη που θα τον χειροτονούσε και ότι στη χειροτονία δεν επρόκειτο να παραστεί κανένα μέλος της ιεραρχίας.

12. Γρηγοράς, Β', 215.

13. Θεοκτίστου, *Βίος Αθανασίου*, §24.144-145.

14. Παχυμέρης, Χ.34: 393.14 κ.εξ. και ΧΙΙ.2: 519.2-11.

μελών του κλήρου, που αρνιόνταν να αναγνωρίσουν θετικές προφητικές ιδιότητες, συνεχίστηκε και την επομένη, όταν στη συνάντηση πήρε μέρος και *ὅσον ἦν τῆς πολιτείας καθαρόν τε καὶ ἔκκριτον*. Ο αυτοκράτορας δεν κατόρθωσε να αποσπάσει την συγκατάθεση των παρόντων για την ιερότητα του προφήτη και πεζός πήγε να συναντήσει τον προφήτη, προτρέποντας, όχι διατάζοντας, και τους συγκεντρωμένους να τον ακολουθήσουν για να λάβουν την ευλογία του. Ο Παχυμέρης περιγράφει γλαφυρά την πορεία του πεζού αυτοκράτορα στην καρδιά του χειμώνα που τον ακολουθούσαν ιεράρχες, κληρικοί, μοναχούς, αξιωματούχοι και το πλήθος προς τη μονή του Ξηρολόφου, όπου αποκαλύφθηκε ότι ο προφήτης δεν ήταν άλλος από τον άλλοτε πατριάρχη Αθανάσιο. Οι *Βίοι* του Αθανασίου, αλλά και ο Γρηγοράς, περιγράφουν αυτήν τη μετάβαση προς τη μονή του Αθανασίου ως πορεία ικεσίας του αυτοκράτορα, των αξιωματούχων του κράτους, του κλήρου και του λαού προκειμένου να πείσουν τον Αθανάσιο να επιστρέψει στον πατριαρχικό θρόνο[15].

Ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος είχε πάρει την οριστική απόφαση για την επιστροφή του Αθανασίου στον πατριαρχικό θρόνο. Η επιμονή του γίνεται εμφανής και από τις δυσκολίες που όφειλε να ξεπεράσει και που έμοιαζαν ανυπέρβλητες. Ο Ανδρόνικος όφειλε να αντιμετωπίσει τους ιεράρχες, που αναλογιζόμενοι με αποτροπιασμό την πολιτεία του Αθανασίου, ανακάλυψαν ότι η επιστροφή του θα έθετε υπό αμφισβήτηση τη θέση του πατριάρχη Ιωάννη – Κοσμά, ο οποίος τον είχε διαδεχθεί. Πράγματι, νομοκανονικά, η επιστροφή του Αθανασίου μπορούσε να θεωρηθεί ότι καθιστούσε τον Ιωάννη – Κοσμά παράνομο και σφετεριστή του πατριαρχικού θρόνου. Έτσι, οι συζητήσεις ήταν ατέλειωτες και, ακόμη μια φορά, το σώμα των κληρικών διασπάσθηκε σε ομάδες[16]. Ο αυτοκράτορας στην προσπάθειά του να ξεπεράσει τη νομοκανονική δυσκολία, συνάντησε τον υπό παραίτηση πατριάρχη Ιωάννη – Κοσμά, για να του αποσπάσει τη συγκατάθεσή για την επάνοδο του Αθανασίου. Όμως, ο πατριάρχης, αντί να συναινέσει, έθεσε υπό απειλή αφορισμού εκείνον που θα προσπαθούσε να επαναφέρει τον Αθανάσιο στον πατριαρχικό θρόνο. Ο αυτοκράτορας διέταξε τη σύγκληση της συνόδου, απαιτώντας να βρεθεί λύση. Τελικά, ο πατριάρχης Ιωάννης – Κοσμάς, *θηλυνθεὶς* από τις αυτοκρατορικές ικεσίες και *ὑβριοπαθῶν* περισσότερο από όλους τους αρχιερείς, αναγκάστηκε να ενδώσει· με έγγραφό του προς τον αυτοκράτορα, τη σύνοδο, τη σύγκλητο, τους κληρικούς, τους μοναχούς και τους πιστούς, διαβεβαί-

---

15. Για την επιστροφή του Αθανασίου, βλ. Γουναρίδης, *Κίνημα Ἀρσενιατῶν*, 168 κ.εξ.

16. Παχυμέρης, XI.1: 405.26-32 και XI.3: 409.19-25 οι του Ιωάννη Κοσμά, του Αθανασίου Αλεξανδρείας, του Ισαακίου Ραούλ.

ωνε ότι ο αφορισμός δεν έχει ισχύ[17]. Αλλά, ακόμα και ο ίδιος ο Αθανάσιος έβλεπε την επάνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο υπό προϋποθέσεις: απαίτησε από τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο να εκδώσει έγγραφη υπόσχεση ότι δε θα επέμβει στις υποθέσεις της εκκλησίας[18].

Μετά από όλα αυτά, ο αυτοκράτορας συγκάλεσε σύνοδο στο Ναό των Αγίων Αποστόλων, με εντολή να αποφασίσει την επάνοδο του Αθανασίου. Οι μέρες περνούσαν και οι συζητήσεις ήταν ατέλειωτες· οι συμμετέχοντες *ὁμονοεῖν οὐκ ἐδύναντο*. Ο Ανδρόνικος πήρε όσους συμφωνούσαν με την επιστροφή του Αθανασίου και πήγε στη μονή του για να τον καλέσει πίσω. Τότε και μόνον με αυτόν τον τρόπο, *ὥσπερ ἐκ μαγγάνου τινός*, δηλαδή σαν από μαγεία ή με άλλα λόγια πραξικοπηματικά, ο Αθανάσιος ανέλαβε και πάλι την πατριαρχία[19].

Αν και ο αυτοκράτορας διακήρυσσε ότι το *ἦθος* του Αθανασίου *ἐνήλλακται*, όσα ακολούθησαν επιβεβαίωσαν τους χειρότερους φόβους που είχαν εκφραστεί, πως, δηλαδή, η επάνοδός του θα αποτελούσε την αρχή μιας νέας έντονης διαμάχης στο εσωτερικό της εκκλησίας. Ο Αθανάσιος, *ὅλως ἀθώπευτος καὶ ἄτεγκτος*[20], ανάγκασε τους κληρικούς του πατριαρχείου, δίνοντας τους μόνον ένα πολύ μικρό ποσό για τους μισθούς, να πάψουν να πηγαίνουν στην Αγία Σοφία *καὶ ὡς εἰπεῖν ἀπεσχίζοντο*[21]. Άλλωστε και η προσπάθειά του να απομακρύνει τους αρχιερείς από την Κωνσταντινούπολη ήταν συνεχής[22]. Ο Αθανάσιος κατήργησε τη σύνοδο και την αντικατέστησε με τους ηγουμένους και τους ιερείς, που είχε συγκεντρώσει γύρω του[23].

Παρά τα σοβαρά προβλήματα και τις διαμαρτυρίες των κληρικών, ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος υποστήριξε το συμβιβασμό με τον πατριάρχη και πίεσε

17. Παχυμέρης, XI.6: 415.23-30.

18. Το κείμενο της υπόσχεσης: Laurent, Le serment de l'empereur Andronic, 135-138.

19. Μια λίγο διαφορετική εκδοχή δίνει ο Ιωσήφ Καλόθετος στον *Βίο* του πατριάρχη Αθανασίου Α' (BHG N. Auct. 194c, έκδ. Δ. Τσάμης, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα* [ΚΒΕ/ΘΒΣ 1], Θεσσαλονίκη 1980), 492.1297 κ.εξ. (στο εξής Καλοθέτου, *Βίος Αθανασίου*). Ο Αθανάσιος που είχε φθάσει *εἰς πλάτος θεωριῶν καὶ ἀποκαλύψεων* προέβλεψε την επερχόμενη θεομηνία του σεισμού. Ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος αμφιταλαντευόταν και υπάκουσε στην αίτηση της συγκλήτου και αρχιερέων που ζητούσαν την επάνοδο του Αθανασίου.

20. Παχυμέρης, XII.21: 567.14.

21. Παχυμέρης, XIII.37: 707.12-709.15 για την πολιτική του οικονομικού εκβιασμού στον πατριαρχικό κλήρο, βλ. V. Laurent, *Les actes des patriarches, IV., Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971, αρ. 1660 και Παχυμέρης, XII.21: 567.10-11, XIII.28: 695.3-5, XIII.37:707.12-15.

22. *Ἀρχιερεῖς δὲ οἱ μὲν ἀπεδήμουν, καὶ τοὺς ἐπιδημοῦντας ἀποδημεῖν κατηνάγκαζε. Τοὺς δὲ τοῦ κλήρου τιμίους, οὓς μὲν δεινῶς ὑφεώρα, τοὺς δὲ προσαφαιρούμενος καὶ τὰ σιτηρέσια ἀπρακτεῖν ἐποίει.*: Παχυμέρης, XIII.23: 679.4-7.

23. Παχυμέρης, XII.21: 567.5-11, XIII.28: 693.27-29.

τους αρχιερείς, που είχαν χωριστεί από τον πατριάρχη να ομονοήσουν[24]. Επιπλέον οργάνωσε τη συνάντηση, στην οποία ο Αθανάσιος υποσχέθηκε στους κληρικούς του πατριαρχείου να καταβάλει τους μισθούς τους, ωστόσο όμως ο αυτοκράτορας δεν έκανε το παραμικρό όταν κανένας δεν έλαβε τίποτα[25].

Ο Παχυμέρης[26] αποδίδει την ευμενή στάση του αυτοκράτορα στον Αθανάσιο στην *περὶ τὸν πατριαρχοῦντα ... αἰδῶ*. Ωστόσο, αυτή η στάση δεν ήταν δυνατόν να απορρέει απλά και μόνον από την ευσέβεια του αυτοκράτορα. Το γεγονός ότι ο Ανδρόνικος αρχικά είχε αρνηθεί να στηρίξει τον πατριάρχη κατά την πρώτη περίοδο της πατριαρχίας του, ενώ ήταν έτοιμος να δεχτεί ακόμα και έναν Αρσενιάτη πατριάρχη, υποδηλώνει ότι η απόφαση του αυτοκράτορα είχε πολιτικά κίνητρα.

Σύμφωνα με τον Γρηγορά, πεποίθηση του αυτοκράτορα ήταν πως η ικανότητα του Αθανασίου να προβλέπει όσα θα συμβούν ήταν αποτέλεσμα *θειοτέρας ἐλλάμψεως*. Γιατί θεωρούσε ότι η παρουσία του στον πατριαρχικό θρόνο θα βοηθούσε στην απομάκρυνση των εχθρών – που δεν ήταν άλλοι από τους Τούρκους – από τα σύνορα της αυτοκρατορίας (*τῶν ὅρων τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας*), προσδοκώντας έτσι ότι θα ερχόταν μια εποχή ευημερίας[27]. Από την άλλη πλευρά, στον *Βίο* του Αθανασίου οι ικεσίες για την επιστροφή του στην πατριαρχία θεωρούνται ως θεϊκό έργο, για να θεραπευθούν τα δεινά που μάστιζαν τότε την αυτοκρατορία, μεταξύ των οποίων ήταν και η τουρκική επέκταση: *ἐπεὶ τὰ κοσμικὰ κακῶς διέκειτο πράγματα καὶ πάντα φύρδην ἦν καὶ ἀνωμάλως ἐφέρετο ἐξανδραποδιζόμενα καὶ λεία περσικὴ γινόμενα*[28]. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η σχέση ανάμεσα στον Ανδρόνικο και τον Αθανάσιο στηριζόταν σε μια ανταλλαγή ανάμεσα στην ιδεολογικά απογυμνωμένη πολιτική εξουσία, που καθημερινά έχανε τη μάχη για τη διατήρηση της Μικράς Ασίας και την πατριαρχική - μοναχική αυθεντία, η οποία αναλάμβανε να καλύψει ιδεολογικά την πολιτική εξουσία.

Ένα από τα σημαντικά στοιχεία σε αυτή την ανταλλαγή είναι η εικόνα που εμφάνιζε η κάθε πλευρά για την άλλη, και ιδιαίτερα η είκονα με την οποία ο πατριάρχης παρουσίαζε την πολιτική εξουσία[29]. Ο Αθανάσιος, παρά την έντονη

---

24. Παχυμέρης, XI.20: 449.19-451.19. Πρβλ. Laurent, *Regestes*, αρ. 1604.

25. Παχυμέρης, XIII.37: 707.12-709.13. Πρβλ. Laurent, *Regestes*, αρ. 1661.

26. Παχυμέρης, XIII.23: 679.17-18.

27. Παχυμέρης, XIII.23: 637.17-27.

28. Καλοθέτου, *Βίος Αθανασίου*, 494.1348-496.1400.

29. Όσον αφορά τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο, είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος που αυτός, μετά τη δεύτερη παραίτηση του Αθανασίου, θα περιγράψει τον άλλοτε πατριάρχη, απευθυνόμενος στους αντιπάλους του Αρσενιάτες· *ἄνδρα λιτὸν τὰ πάντα καὶ ἄσκευον καὶ ἀρετῇ ἐπιεικῶς φίλον*: Παχυμέρης, XII.2: 519.19.

κριτική που ασκούσε στη διοίκηση, για την οποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια, φρόντιζε να παρουσιάζει τον αυτοκράτορα με έναν τρόπο που ήταν σαφώς πιο γοητευτικός από την εικόνα που έδιναν για αυτόν οι δημόσιοι λειτουργοί που τον εκπροσωπούσαν, επιδιώκοντας να παραμένει αλώβητο το κύρος του αυτοκράτορα. Έτσι, στη διδασκαλία του στους χριστιανούς της Μικράς Ασίας, ο πατριάρχης ζητούσε από τους πιστούς να του αναφέρουν μεν όσες πράξεις ήταν αντίθετες προς τη χρηστή διοίκηση, αλλά να προσέχουν να μη θίγουν τον αυτοκράτορα[30].

Η πολιτική εξουσία φαίνεται να συνεργάστηκε με τον Αθανάσιο, ο οποίος επεδίωκε (θα ήθελε να εμφανίσει την εικόνα του αναμορφωτή) να παρουσιάζει τον εαυτό του ως αναμορφωτή της κοινωνίας, καθώς του παραχώρησε νομοθετικές και δικαστικές εξουσίες. Σύμφωνα με τον Παχυμέρη, όταν ο Ανδρόνικος τον επισκέφτηκε στη μονή του Ξηρολόφου, ο Αθανάσιος επεσήμανε την αδικία που κυριαρχούσε στην κοινωνία, *τὴν τῶν μικροτέρων τοὺς μείζους κατωφρυῶσθαι καὶ ἡ τῶν κρειττόνων πρὸς ἀδικίαν ῥοπή*. Δεδομένου ότι δεν υπήρχε κάποιος να συμπαραστέκεται στους ανίσχυρους και να φροντίζει για αυτούς, οι οποίοι καταπιέζονται από αυτούς που έχουν ισχύ, ο αυτοκράτορας του παραχώρησε το προνόμιο να επεμβαίνει υπέρ των αδικουμένων από τα δικαστήρια και να είναι συμπαραστάτης και μεσίτης για αιτήματα προς αυτόν[31]. Είναι γνωστό, άλλωστε ότι ο Αθανάσιος έλαβε το δικαίωμα να εκδώσει τροπολογίες που αφορούσαν προβλήματα της καθημερινής ζωής στην υπάρχουσα νομοθεσία[32]. Όπως λέει επιγραμματικά ο *Βίος* του, *ἐπιβὰς τοῦ θρόνου τὸ δεύτερον,... ὡς οἰκονόμος Θεοῦ διενοεῖτο περὶ τούτων* [των προβλημάτων], *ἐπικουφίζων τὴν πενίαν εἰς δύναμιν*[33]. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εικόνα που αποτυπώνεται στις πηγές για τη

---

30. Laurent, *Regestes*, αρ. 1589. Πρβλ. Laurent, *Regestes*, αρ. 1597, όπου ο Αθανάσιος γράφει στον Ανδρόνικο και αναφέρει ότι η εκ Θεού βασιλεία βρίσκει την υψηλότερη πραγμάτωση της στό πρόσωπό του, όμως αυτό ίσχυσε μόνο στα λόγια, γιατί ο αυτοκράτορας είχε επιτρέψει ένα σωρό παρανομίες. Πρβλ. Laurent, *Regestes*, αρ. 1654. Εξάλλου, η παραδοσιακή απόλυτη πολιτική σύμπνοια βασιλείας - εκκλησίας, η ενότητά τους και η αλληλεγγύη δεν θίγεται στο παραμικρό. Έτσι, ο πατριάρχης και η σύνοδος αφορίζουν όσους πήραν μέρος στην επανάσταση του Δριμύ, των οποίων οι πράξεις χαρακτηρίζονται ως έγκλημα κατά της εκκλησίας, της βασιλείας και κατά των ομοφύλων. Η καταδίκη περιλαμβάνει και όσους τολμήσουν στο μέλλον να προβούν σε *λύσσης τοιαύτης και ἀθεΐας καὶ ἀπιστίας ἐγχείρημα*: Laurent, *Regestes*, αρ. 1636.

31. Παχυμέρης, XI.1: 405.6-11.

32. Οι τροπολογίες επικυρώθηκαν ως *νεαρά*. Laurent, *Regestes*, αρ. 1607, Dölger, *Regesten*, αρ. 2295.

33. Θεοκτίστου, *Βίος Αθανασίου*, §24.144-145.

δράση του Αθανασίου είναι πως ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης αποτελούν την προσωποποίηση της ισχύος και της δικαιοσύνης αντίστοιχα[34].

Η πολιτικο-ιδεολογική επέμβαση του Αθανασίου γινόταν ευθέως και με άμεσο τρόπο. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που αναφέρει ο Παχυμέρης, ο οποίος ωστόσο επιδιώκει να δείξει την ανεπιτυχή μεσολάβηση του Αθανασίου: σε μια συγκέντρωση στην οποία οι πολίτες συζητούσαν έντονα για την ανυπαρξία του στόλου, γεγονός που επέτρεπε στους πειρατές να φθάνουν σχεδόν μέσα στα σπίτια τους, ο Αθανάσιος πρωτοστατεί στη συζήτηση χωρίς, ωστόσο, να κατορθώσει να κατευνάσει το πλήθος. Οι συγκεντρωμένοι έκαψαν το σπίτι του Ραούλ Παχύ, πεθερού ενός από τους Καταλανούς, στους οποίους ο Ανδρόνικος είχε εμπιστευτεί την άμυνα της αυτοκρατορίας[35].

Ο Παχυμέρης[36], αφηγούμενος τη δύσκολη θέση που βρέθηκε η Κωνσταντινούπολη από την επανάσταση των Καταλανών (1307) και από την τουρκική επέκταση, αναφέρεται στη σταθερή αντίληψη του Αθανασίου για το ποιος ευθυνόταν τελικά για τη δεινή θέση της αυτοκρατορίας αυτή την εποχή: *ὡς δῆθεν τὰς αἰτίας τῶν συμβαινόντων ἐντεῦθεν ἐπερχομένας ἐκ τοῦ λαοῦ πλημμελείας*. Όπως οι Αρσενιάτες, με τους οποίους είχε κοινά χαρακτηριστικά αλλά στους οποίους είχε κηρύξει ανελέητο πόλεμο, ο Αθανάσιος παρουσιαζόταν με έντονη κριτική διάθεση απέναντι στην ιθύνουσα τάξη, πολιτική και εκκλησιαστική. Αντίθετα με τους Αρσενιάτες που, έστω και άθελά τους, είχαν ταυτιστεί με την πολιτική αντιπολίτευση, ο Αθανάσιος στρεφόταν προς την κοινωνία με ένα σύστημα ερμηνειών όπου βασικές έννοιες ήταν η αμαρτία και η θεία τιμωρία. Ο Αθανάσιος απέδιδε την αιτία της τουρκικής επέκτασης στην ίδια την κοινωνία, αρνούμενος ότι μπορεί να υπάρξει σχέση αιτίου και αιτιατού μεταξύ της κατάπτωσης και της πολιτικής εξουσίας. Την απόδοση της ευθύνης στους ίδιους τους πιστούς, την βρίσκουμε και σε μια διδασκαλία, από τις πρώτες που ο Αθανάσιος εξέδωσε μετά την επιστροφή του στον πατριαρχικό θρόνο, μία εγκύκλιο στους χριστιανούς της Μικράς Ασίας. Ο πατριάρχης απευθύνεται στους κατοίκους της περιοχής που είχε σχεδόν

34. Υπάρχει, ωστόσο, μια πατριαρχική *Διδασκαλία* που φέρει τον τίτλο *πρὸς τὸν χριστεπώνυμον λαὸν καὶ περὶ βασιλέως καὶ συγκλήτου καὶ περὶ ἀναβάσεως καὶ καταβάσεως πατριαρχῶν* (Laurent, *Regestes*, αρ. 1692). Το έργο, σκληρό κατά των ιθυνόντων (εκκλησιαστικών και πολιτικών), στρέφεται ευθέως και κατά του αυτοκράτορα, απαιτώντας να αποκαταστήσει τη χαμένη τάξη στην εκκλησία. Κατά πάσα πιθανότητα, ο τίτλος προστέθηκε αργότερα και τουλάχιστον εν μέρει δεν ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο (*καὶ περὶ ἀναβάσεως καὶ καταβάσεως πατριαρχῶν*).

35. Παχυμέρης, XII.26: 581.20-24. Για το Ραούλ Παχύ: *PLP*, αρ. 24140.

36. Παχυμέρης, XII.10: 637.13-17.

ερημώσει από την τουρκική κατάκτηση[37] και προσπαθεί να δώσει μια διαφορετική ερμηνεία από εκείνη που είχε διαδοθεί από τη συνδυασμένη προπαγάνδα των οπαδών της δυναστείας των Λασκαριδών και των Αρσενιατών, για ό,τι είχε συμβεί. Επεδίωξε να αποσυνδέσει τη σταδιακή συρρίκνωση της Μικράς Ασίας από την πολιτική ευθύνη των Παλαιολόγων και τη θεωρεί ως το αποτέλεσμα της γενικότερης αταξίας, που κυριάρχησε εξαιτίας της έλλειψης ευσέβειας[38]. Ο Αθανάσιος αποτυπώνει μια εικόνα της κοινωνίας όπου κυριαρχούν όλα τα κακά (μοιχείες, καπηλεία, σοδομισμοί, ομοφυλοφιλία, κλοπές, φόνοι, τόκοι, μέθη και βλασφημία). Ως ίαση κηρύσσει την ηθική μεταμόρφωση της κοινωνίας και ζητά την έμπρακτη συμμετοχή των πιστών. Έτσι, στο πνεύμα αυτών των απόψεων τονίζει ότι οι πλούσιοι δεν πρέπει να αρπάζουν το βιός των φτωχών, δεν πρέπει να μετακινούν τα όρια των χωραφιών κ.λπ.[39].

Είναι γνωστό ότι ο Αθανάσιος έθεσε σε εφαρμογή μεθόδους, που είχαν ήδη χρησιμοποιηθεί από τους Αρσενιάτες: συγκεντρώνοντας *στῖφος μοναχῶν συγκαλῶν καὶ ἱερωμένους καὶ πλῆθος ἄλλο* οργάνωνε αγρυπνίες και λιτανείες[40]. Τις εκδηλώσεις αυτές τις παρουσίαζε ως μέσο θεραπείας από τα κακά που είχαν σωρευτεί[41]. Οι τελετές αυτές ήταν και ένας τρόπος για να αντιστρέψει το αρνητικό κλίμα κατά της επίσημης εκκλησίας και για να δημιουργήσει μια λαϊκή κίνηση

37. Laurent, *Regestes*, αρ. 1589. Η ενέργεια του πατριάρχη πρέπει να ήταν ταυτόχρονη με την πρωτοβουλία του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Β', ο οποίος έχοντας ως πρότυπο την οργάνωση των Λασκαριδών και με τη συγκατάθεση του Αθανασίου σχεδίαζε για να αποκαταστήσει την άμυνα της Μικράς Ασίας. Ο Ανδρόνικος υπολόγιζε να παραδώσει τις εκκλησιαστικές *πρόνοιες* σε στρατιώτες, οι οποίοι θα μάχονταν *ὑπὲρ τῶν ἰδίων*. Το σχέδιο δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ: Παχυμέρης, XI.9: 425.24-427.4. Βλ. A. Failler, Pachymeriana alia, *REB* 51 (1993), 237-260, ειδ. 248-258, Elizabeth Fischer, A Note on Pachymeres' "de Androniko Palaeologo", *Byz* 40 (1970), 230-235.

38. Laurent, *Regestes*, αρ. 1589.

39. Laurent, *Regestes*, αρ. 1589. Τις αντιλήψεις του Αθανασίου σχετικά με τα κακά που επέρχονται στην αυτοκρατορία και την ευθύνη των πιστών περιγράφει ο Παχυμέρης, XII.35: 611.12-21 και XIII.10: 637.13-29.

40. Παχυμέρης, XII.21: 567.4-6, XIII.10: 637.30-31, XIII.27: 691.4-5, XIII.28: 693.29.-695.2. Θεοκτίστου *Βίος Αθανασίου*, 148. Επιστολές (έκδ. Alice-Mary Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials* [CFHB 7], Washington, D.C. 1975), αρ. 32. σ. 66, αρ. 15. σ. 38 (Laurent, *Regestes*, αρ. 1600, 1611). Ο Αθανάσιος κατηγορεί τους ιεράρχες ότι, εκτός από εξαιρέσεις, όχι μόνον δε συμμετέχουν, αλλά και τον διασύρουν και τον περιγελούν. Πρβλ. Βασιλική Γεωργιάδου, Οἱ λιτανεῖες ὡς μέσον ἐπικοινωνίας τοῦ πατριάρχη Ἀθανασίου μὲ τὸ ποίμνιό του, στο: Ν.Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Ἡ Ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο*, Πρακτικὰ τοῦ Β' Διεθνοῦς Συμποσίου του ΚΒΕ/ΕΙΕ, Ἀθήνα 1993, 333-346.

41. Πρβλ. Παχυμέρης, XI.7: 421.6-10.

που στήριζε τον ίδιο απέναντι στην εκκλησιαστική αριστοκρατία[42]. Αν και δεν κατάφερνε πάντα με τις ιδέες του να υποκαταστήσει τις διαθέσεις του λαού, ο πατριάρχης κατόρθωνε να πλαισιώσει τη λαϊκή αντίδραση κατά της πολιτικής εξουσίας. Το 1304, σε μια πρωτεύουσα στα πρόθυρα του λιμού *ὁρμὴν ἰδὼν ἀτακτοῦσαν λαοῦ, εἰς νεωτερισμοὺς ἐξεγερουμένην*[43], ο Αθανάσιος απαίτησε από τον αυτοκράτορα να ληφθούν μέτρα κατά της αισχροκέρδειας στην τιμή του σιταριού[44]. Μάλιστα, σύμφωνα με τον *Βίο* του, ο Αθανάσιος έστησε συσσίτια στους δρόμους της Κωνσταντινούπολης για το λαό που λιμοκτονούσε[45]. Επιπλέον απαίτησε από την πολιτική εξουσία τον περιορισμό της αυθαιρεσίας των υπαλλήλων. Στη διδασκαλία του προς τον αυτοκράτορα ζητά να θέσει προ των νομικών τους ευθυνών τους *τὰ δημόσια ἐνεργοῦντας*, για να μην κατατρώγουν το λαό, και να δίνει στα στρατεύματα το *προσῆκον ὀψώνιον*, έτσι ώστε να μην αδικούνται γυναίκες και άντρες *ἐν φόβῳ πορνείας καὶ ἁρπαγῆς*, και τέλος να θέσει φορολόγους με το ανάλογο σιτηρέσιον, *ἐκ τῶν εὐλαβῶν ... μὴ αἱμοχαρεῖς*[46].

Ο δημόσιος λόγος του Αθανάσιου, αλλά και η πρακτική των λιτανειών που θα φέρουν τη λύτρωση, προσπαθούσαν να διαμορφώσουν μια ιδεολογία που μετέθετε την ευθύνη από την πολιτική εξουσία στην κοινωνία. Έτσι, ο Αθανάσιος καλούσε τα θύματα να αναζητήσουν την αιτία στη δική τους ενοχή, ενώ για τη θεραπεία προέβλεπε την αλλαγή στον τρόπο ζωής, απαιτώντας και από την πολιτική εξουσία την άσκηση χρηστής διοίκησης. Ο Αθανάσιος, του οποίου η επιστροφή παρουσιάστηκε ως το γιατρικό όλων των κακών, πρότεινε για όλους έναν αυστηρό κώδικα του τρόπου ζωής, ο οποίος βασιζόταν στους μοναστικούς κανόνες[47]. Είναι χαρακτηριστικό ότι η αντίθεση του μοναχού Αθανασίου στην ένωση της Λυών (1274) έδωσε την ευκαιρία στο συγγραφέα του *Βίου* του να κάνει τη σύγκριση της πολιτικής εξουσίας και της αυθεντίας του μοναχού. Από τη μια πλευρά είναι η ματαιόδοξη και περήφανη εξουσία: *αἱ μεγάλαι τῶν βασιλέων*

---

42. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Παχυμέρη (XII.21: 567.9-11), ο Αθανάσιος είχε καταδικάσει τον πατριαρχικό κλήρο σε ένδεια και ατιμία για να γίνει αρεστός στο λαό.

43. Παχυμέρης, XII.1: 509.8-11.

44. Laurent, *Regestes*, αρ. 1606. Σύμφωνα με τον Παχυμέρη (XII.1: 509.1-2), οι κάτοικοι της Πόλης περίμεναν την παρέκβαση αυτή του Αθανασίου.

45. Θεοκτίστου, *Βίος Αθανασίου*, §24.145-146. Καλοθέτου, *Βίος Αθανασίου*, 496-497. Βλ. N. Banescu, Le patriarche Athanase Ier et Andronic II Paléologue – état religieux, politique et social de l'empire, *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine* 23/1 (1942), 28-56, ειδ. 53-54.

46. Γεννάδιος, μητροπολίτης Ηλιουπόλεως, Τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α' ἐπιστολιμαῖαι διδασκαλίαι πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικον Β', *Ὀρθοδοξία* 27 (1952), 113-120, 173-179, ειδ. 178.

47. Πρβλ. Γουναρίδης, *Κίνημα Ἀρσενιατῶν*, 170 κ.εξ.

ἀρχαὶ δυναστείαν καὶ πλοῦτον πολὺ περιβεβλημέναι καὶ στρατόπεδα ὑποτεταγμένα καὶ ἔθνη δεδουλωμένα καὶ μυρίανδρον ὄχλον ὑπόφορον καθιστάμεναι. Από την άλλη είναι ο μοναχός, ο Αθανάσιος, που έχοντας πλουτίσει από τους πνευματικούς αγώνες, ήταν ταπεινός *ἑαυτὸν ταλανίζων πένητα ἀποκαλῶν ἦν*[48]. Αυτό που καθιστούσε το δημόσιο λόγο του Αθανασίου αξιόπιστο και ιδεολογικά αποτελεσματικό ήταν ακριβώς αυτή η αντίθεση· ο λόγος του προερχόταν από κάποιον που στο λαϊκό υποσυνείδητο είχε ταυτιστεί με την αντίθεση στην εξουσία.

Αυτό γίνεται εμφανές και στη συμπεριφορά του απέναντι στα στελέχη της εκκλησίας. Για τον πατριαρχικό κλήρο και τα μέλη της συνόδου, ένας πατριάρχης έπρεπε να βρίσκεται ανάμεσα στον *ἀπολαυστικὸ* και το *θεωρητικὸ βίο*, και η ζωή του έπρεπε να διέπεται απο την *πολιτικὴ ἀρετή*, έναν τρόπο ζωής όπου κυριαρχούσαν οι καλοί τρόποι συμπεριφοράς[49]. Η συμπεριφορά αυτή ήταν αντίθετη με το μοναστικό πρότυπο που ήθελε να επιβάλει ο Αθανάσιος με το παράδειγμά του, αυτό του σκληρού και χωρίς τρόπους πατριάρχη, όπως όταν κυκλοφορούσε πεζός και έθετε την ανοχή σε δεύτερη μοίρα[50]. Ο Αθανάσιος θεωρούσε ότι υπεύθυνοι για την κακή κατάσταση της εκκλησίας ήταν όλοι οι προκάτοχοί του, που είχαν ανέλθει στον πατριαρχικό θρόνο μετά την καθαίρεση του Αρσενίου, ενός μοναχού με παρόμοια με τη δική του συμπεριφορά. Οι πατριάρχες αυτοί είχαν ανεχθεί την αυθαιρεσία των ιεραρχών και τον έκλυτο βίο των κληρικών του πατριαρχείου[51].

Η πρώτη επιλογή του αυτοκράτορα Ανδρονίκου ήταν ανάμεσα στα δύο πρότυπα: αυτό του πατριάρχη - αριστοκράτη, εκπροσώπου μιας γραφειοκρατικής τάξης, και του πατριάρχη - μοναχού, που είχε άμεση πρόσβαση στα λαϊκά στρώματα. Η δεύτερη επιλογή ήταν ανάμεσα στον υποψήφιο των Αρσενιατών, τον μοναχό Μηνά, που, όπως θα πει αργότερα ο ίδιος ο αυτοκράτορας ήταν ένας

48. Καλοθέτου, *Βίος Αθανασίου*, 470.557-560, 470.565.

49. Παχυμέρης IV,12: 365.12-20.

50. Παχυμέρης VIII,15: 163.20-22. Και ο Γρηγοράς παρουσιάζει τον πατριάρχη Αθανάσιο ως έναν σκληρό ασκητή και μνημονεύει το γεγονός ότι προτιμούσε να πηγαίνει πεζός (*ἦν δὲ ὁ ἀνὴρ ἀδαὴς τῆς τῶν γραμμάτων παιδείας καὶ τῶν πολιτικῶν ἠθῶν*: Α', 180, πρβλ. 183).

51. ... *τίς γὰρ ἐφρόντισε καταστροφὴν τὴν αὐτῆς, ἀπὸ τῆς τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ἡμέρας, ἢ θρηνεῖν πρὸς Θεὸν ὑπὲρ ταύτης, εἰ μὴ ἄλλως ἠδύνατο βοηθεῖν, ἢ δυνάμενος τὴν σύστασιν ταύτης ἀνελλιπῶς ἠγωνίσατο ... διὰ ταῦτα λυποῦμαι τὰ μέγιστα διεσπασμένην ὁρῶν τὴν νύμφην Χριστοῦ* [την εκκλησία], *καὶ πάνυ ὀλίγους τοὺς συναλγοῦντας αὐτῇ, λύπῃ τε καὶ πτωχείᾳ πιεζομένους, τοὺς δὲ καταστρέφοντας ἐν ἀφθονίᾳ πολλῇ καὶ χαρᾷ*: Επιστολή 69. σ. 164.32-43 (έκδ. Talbot) (Laurent, *Regestes*, αρ. 1614). Ο Παχυμέρης (XIII.10: 637.23-25) αναφέρει ότι ο Αθανάσιος επέρριπτε τις ευθύνες στους προηγούμενους πατριάρχες, κυρίως στον άμεσο προκάτοχό του Ιωάννη ΙΒ' Κοσμά.

άνθρωπος που διακρινόταν για τη σκληρότητα και τη μισαλλοδοξία του[52], και στον αποδεδειγμένα αυστηρό μοναχό Αθανάσιο. Η επιλογή ήταν θέμα δοσολογίας κριτικής προς την πολιτική εξουσία· οι Αρσενιάτες υποστήριζαν την ύπαρξη γενικευμένης πολιτικής παρανομίας ενώ ο Αθανάσιος απέδιδε ευθύνη στην κοινωνία και ζητούσε γενικευμένη αλλαγή του τρόπου ζωής.

Παρά το ψυχολογικό κλίμα που είχε δημιουργήσει ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος *δεξιώσεσι ... καὶ λόγοις πειθοῦς* δεν κατόρθωσε να παρασύρει όσους είχαν θλιβερή ανάμνηση *τῆς πάλαι πνευματικῆς βαρύτητος τοῦ ἀνδρός*, να τον ακολουθήσουν στη μονή του Ξηρολόφου[53]. Σύμφωνα με τον Παχυμέρη, υπέρ της επιστροφής του Αθανασίου στη σύνοδο τάχθηκαν μόνον οι μισοί αρχιερείς, κάποιοι μοναχοί και μερικά μέλη του πατριαρχικού κλήρου. Προφανώς και αυτοί άλλαξαν σύντομα γνώμη. Η απόφαση του αυτοκράτορα να επαναφέρει τον Αθανάσιο φάνηκε επαχθής τόσο σε *ἀρχιερέας καὶ ἱερέας, καὶ ὅσοι ἀσκητηρίων ἔτυχον προεδρεύοντες, καὶ ὅσοι τοῦ κλήρου* όσο και σε πολλούς *τῶν ἀγορανομούντων καὶ δημόσια δή τινα ἐγκεχειρισμένων*. Έτσι, τονίζει ο Γρηγοράς[54], δεν πείστηκαν από όσα έλεγε ο αυτοκράτορας για τη θαυματουργή πρόβλεψη του σεισμού, αλλά *ὑπεψιθύριζον* πως έπλασε όλη αυτή την ιστορία για να ενδύσει με δόξα τον Αθανάσιο, για να τον καταστήσει αποδεκτό ως πατριάρχη. Ο θρύλος για τον κήπο του Αθανασίου, όπου τύφλωσε το γάιδαρό του και φόρτωσε το λύκο με τα λάχανά του ήταν πάντα ζωντανός.

52. Παχυμέρης, XII.2: 519.25-27.

53. Γρηγοράς, Α', 215-216.

54. Γρηγοράς, Α', 215-216.

ΕΛΙΣΑΒΕΤ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ

ΒΙΟΙ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΑΓΙΩΝ: Η ΕΠΑΓΡΥΠΝΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΠΟΙΜΝΙΟ

Κατά το τέλος του 13ου αιώνα άρχισε για τον Ελληνισμό μία ιδιαίτερα οδυνηρή περίοδος της ιστορίας του, που διήρκησε πάνω από 150 χρόνια. Ήταν η τελική φάση της μεγάλης τουρκικής επέκτασης, που ολοκληρώθηκε με την άλωση της βυζαντινής πρωτεύουσας και με την εξάλειψη τών δύο τελευταίων ελληνικών κρατών, του Δεσποτάτου του Μορέως και της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας. Θυμίζω πως η τουρκική επέλαση άρχιζε πάντοτε με μια σειρά επιδρομών, οι οποίες αποτελούσαν μέρος ενός πολεμικού προγραμματισμού, κάποτε μακρόχρονου, που οδηγούσε στον προκαθορισμένο στόχο, δηλαδή την οριστική κατάκτηση. Οι πολεμιστές των ειδικών σωμάτων επιδρομών, οι ακιντζήδες, κατέστρεφαν την ύπαιθρο, λεηλατούσαν και έκαιγαν τα σπίτια που βρίσκαν μπροστά τους και προσπαθούσαν να αιχμαλωτίσουν τους κατοίκους για να τους πουλήσουν ως σκλάβους, συνήθως σε αγορές των Λατινικών κτήσεων της Ανατολής. Οι κάτοικοι της περιοχής, που δεχόταν τις επιδρομές, την εγκατέλειπαν για να γλυτώσουν ενώ όσοι δεν το κατόρθωναν αιχμαλωτίζονταν και όσοι αντιστέκονταν θανατώνονταν. Με την εφαρμογή μιας τέτοιας πολεμικής μεθόδου η κατάκτηση της υπαίθρου γινόταν εύκολη κι αυτή με τη σειρά της καθιστούσε εύκολη την κατάκτηση των πόλεων, οι οποίες έχοντας απομονωθεί, μέσα σε μία ερημωμένη χώρα, εξαναγκάζονταν πολλές φορές να παραδοθούν στους Τούρκους[1].

Βυζαντινοί ιστορικοί της εποχής αυτής, όπως ο Παχυμέρης κι ο Γρηγοράς, αφηγούνται με πόνο τα βάσανα των ανθρώπων. Κλαίγοντας για σκοτωμένα μέλη της οικογένειάς τους άλλοι κατόρθωναν να σωθούν απογυμνωμένοι παίρνοντας τον πικρό δρόμο της προσφυγιάς κι άλλοι, που είχαν αιχμαλωτιστεί, σέρνονταν δεμένοι για τα σκλαβοπάζαρα. Θα περιοριστώ σε ένα χωρίο του Δημητρίου

---

1. Βλ. P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938, 33-35, 40-46. Για τους σκλάβους, βλ. πρόχειρα Elizabeth A. Zachariadou, *Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)*, Venice 1983, 160-163· ειδικότερα για τους akındjı, βλ. τις παρατηρήσεις του E. Fügedi, Two Kinds of Enemies-Two Kinds of Ideology, The Hungarian-Turkish Wars in the Fifteenth century, στο: B.P. McGuire (εκδ.), *War and Peace in the Middle Ages*, Copenhagen 1987, 152-154.

Κυδώνη που προσφέρει μαρτυρία για τη ζωή στη Θράκη κατά το τέλος του έτους 1346. Ο Κυδώνης συνάντησε έναν ανάπηρο κι από τα δύο πόδια που προχωρούσε με δεκανίκια. Ήταν γυμνός, με ξυπόλυτα τα πληγωμένα του πόδια, σκεπασμένος κάτω από τη μέση με κουρέλια κι αναστέναζε βαθειά. Όταν ο Κυδώνης τον ρώτησε από πού έρχεται και πού πάει, ο άνθρωπος, αφού πρώτα καταράστηκε αυτή που τον γέννησε και τον μεγάλωσε και την ίδια τη συμφορά του, αποκρίθηκε πως είναι πρόσφυγας. Χειρότερη από την αρρώστια του ήταν η φτώχια του και το μέλημά του ήταν πώς θα θρέψει τη γυναίκα και τα παιδιά του, που έρχονταν από πίσω και που ήσαν στην ίδια κατάσταση μ' αυτόν, μόνο που είχαν τα πόδια τους γερά. Θα σταματούσαν όπου βρίσκαν κάτι να φάνε γιατί τους καταδίωκε η πείνα. Ωστόσο, ο άνθρωπος ρωτούσε μήπως κινδυνεύει να συναντήσει Τούρκους. Ο Κυδώνης απόρησε που αυτός ο μισοπεθαμένος άντρας δεν φρόντιζε απλά για τη συμφορά του ή για την οικογένειά του αλλά πήγαινε από ένα μέρος στο άλλο αναζητώντας λύση για την πείνα του κι ακόμα προσπαθώντας να μην πέσει στα χέρια των Τούρκων[2].

Οι τραγικές συνέπειες της τουρκικής κατάκτησης που βάραιναν πάνω στους Χριστιανούς, δηλαδή ο σκοτωμός, η προσφυγιά κι αιχμαλωσία καθώς και οι επιπτώσεις τους, το ξεσπίτωμα, η πείνα κι εξαθλίωση, περιγράφονται από ιστορικούς και λογίους αλλά σπάνια και πάντως πολύ συνοπτικά από εκκλησιαστικούς συγγραφείς και βιογράφους αγίων που έζησαν ανάμεσα στον 14ο και 16ο αιώνα. Η μαρτυρική ζωή αυτών που υπέφεραν από τις πολεμικές επιχειρήσεις δεν χρησίμευσε ως πηγή έμπνευσης για να συνταχθεί ο *Βίος* κάποιου νεομάρτυρα με αποτέλεσμα να μην υπάρχει στην αγιογραφική βιβλιοθήκη ο τύπος του ανθρώπου που μαρτύρησε κατά την πορεία της τουρκικής κατάκτησης. Δεν υπάρχει παράλληλο των σαράντα δύο μαρτύρων του Αμορίου, οι οποίοι προτίμησαν να χάσουν τη ζωή τους παρά την πίστη τους όταν, ύστερα από πόλεμο αιχμαλωτίσθηκαν από Άραβες και βασανίσθηκαν φριχτά στα μέσα του 9ου αιώνα. Ούτε του Τραπεζουντίου Θεοδώρου Γαβρά που γύρω στο 1098 πολέμησε εναντίον των Δανισμενδιτών, αιχμαλωτίσθηκε και θανατώθηκε φριχτά[3]. Ο νεομάρτυρας των πρώτων αιώνων της τουρκοκρατίας είναι σχεδόν πάντα ένα άτομο, που ζει και δρα, αφού έχει πια επιτελεσθεί η κατάκτηση και κάτω από την κυριαρχία των Τούρκων, δηλαδή

---

2. Démétrius Cydonès, *Correspondance*, έκδ. R.J. Loenertz, I [Studi e Testi 186], Città del Vaticano 1956, 29-30.

3. Elisabeth A. Zachariadou, The Neomartyr's Message, *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8 (1990-1991), 56· πρβλ. την αρνητική κριτική του Ι. Θεοχαρίδη, Οι νεομάρτυρες στην ελληνική ιστορία (1453-1821) (Συμπλήρωμα), *Δωδώνη* 20 (1991), 57-67, η οποία πάντως δεν με έπεισε ώστε να αλλάξω τις απόψεις μου.

μετά τον τερματισμό των πολεμικών επιχειρήσεων· είναι ένας zimmi, δηλαδή ένας μή μουσουλμάνος υπήκοος του σουλτάνου. Αυτός ο ήδη υπόδουλος Χριστιανός είναι εκείνος που απασχολεί σχεδόν αποκλειστικά τους συγγραφείς των *Βίων* αγίων και θα ακριβολογούσαμε περισσότερο αν λέγαμε πως απασχολεί την ίδια την Εκκλησία, εφόσον αυτή είχε τη δύναμη να ανακηρύσσει αγίους. Ο νεομάρτυρας, που αναζητήθηκε ανάμεσα στους υπόδουλους Χριστιανούς, δεν προκαλεί τους κυριάρχους του. Ο Ορθόδοξος αγιογράφος που έζησε ανάμεσα στον 14ο και τον 16ο αιώνα δεν έγραψε ιστορίες που να θυμίζουν τους Αγίους της αραβοκρατούμενης Κόρδοβας, οι οποίοι μαρτύρησαν γύρω στα μέσα του 9ου αιώνα[4]. Οι άνθρωποι αυτοί, άνδρες και γυναίκες όλων των ηλικιών, άλλοι ιερωμένοι κι άλλοι λαϊκοί, παρουσιάζονταν καθημερινά μέσα στην Κόρδοβα ενώπιον του καδή ή άλλων ανωτέρων υπαλλήλων κι άρχιζαν να βλασφημούν προκλητικά τον προφήτη Μωάμεθ και την ισλαμική θρησκεία ζητώντας να βρουν το μαρτυρικό θάνατο. Ο συναξαριστής τους παρουσίασε τη συμπεριφορά τους ως διακήρυξη της πίστης και παρομοίασε τους σαράντα τέσσερεις ανθρώπους, που τότε θανατώθηκαν, με τους Αποστόλους που κήρυξαν το λόγο του Θεού στους απίστους. Ο Ορθόδοξος συναξαριστής της πρώιμης τουρκοκρατίας δεν συγκέντρωσε την προσοχή του σε τέτοιους ήρωες της πίστης ούτε και προσπάθησε να τους επινοήσει. Ο ήρωάς του διακρίνεται για την αξιοθαύμαστη επιμονή στην πίστη του, την οποία διακηρύσσει μόνο όταν εξαναγκασθεί κι αυτό είναι το παράδειγμα που προσφέρει στους ομοθρήσκους του. Η διαπίστωση είναι, νομίζω, άξια ιδιαίτερης προσοχής και με το πρόβλημα αυτό έχω ασχοληθεί σε παλαιότερο άρθρο μου[5]. Τώρα, μολονότι – δυστυχώς – δεν θα αποφύγω κάποιες επαναλήψεις, νομίζω πως μπορώ να εμπλουτίσω, ύστερα από δέκα περίπου χρόνια, ορισμένα σημεία του.

Θα διατυπώσω μερικές γενικότερες παρατηρήσεις στην προσπάθειά μου να εξηγήσω τη στάση της εκκλησίας ως προς την επιλογή των μαρτύρων κατά την χρονική περίοδο ανάμεσα στον 14ο και τον 16ο αιώνα, μία περίοδο κατά την οποία, όπως είδαμε, πολλοί χριστιανοί είχαν πραγματικά μαρτυρήσει, χωρίς ωστόσο να γραφτεί το συναξάρι τους. Ο *Βίος* ενός αγίου, που συνήθως συγγράφεται από κάποιον μοναχό ή εκκλησιαστικό, είναι ένα κείμενο που πρέπει να ανταποκρίνεται στην πίστη, τις θρησκευτικές αρχές και τα ιδανικά αλλά και στους σκοπούς της Εκκλησίας, εφόσον η Εκκλησία είναι εκείνη που έχει τον τελικό λόγο προκειμένου να χαρακτηρισθεί ένας κοινός θνητός ως άγιος. Οι σκοποί όμως της

---

4. Για τους μάρτυρες της Κόρδοβας, βλ. το βιβλίο του H. Coope, *The Martyrs of Cordoba*, Lincoln Nebraska 1995.

5. Zachariadou, The Neomartyr's Message, 51-63.

Εκκλησίας μεταβάλλονταν, όπως είναι πολύ λογικό, σύμφωνα με τη γενικότερη συγκυρία και, κατά συνέπεια, μεταβάλλεται και ο τύπος του αγίου από τη μία εποχή στην άλλη. Πάντως ο *Βίος* ενός αγίου πρέπει να αποτελεί ένα πρότυπο συμπεριφοράς και ζωής για τον πιστό που τον ακούει, στο σύνολό του ή στα επί μέρους. Ο πιστός, κι όταν ακόμα ξέρει καλά ότι δεν έχει το ψυχικό σθένος για να ακολουθήσει τον άγιο στο δρόμο του μαρτυρίου, έχει, ωστόσο, τη δυνατότητα να επηρεασθεί από το μεγαλείο του σε λεπτομέρειες της καθημερινής του ζωής. Ο *Βίος* ενός αγίου πρέπει να υπαγορεύει οδηγίες και να περικλείνει μηνύματα για την αντιμετώπιση των δυσκολιών και των πειρασμών της καθημερινής ζωής, που κι αυτοί μεταβάλλονται από εποχή σε εποχή. Ο διάβολος, που βάζει τον άνθρωπο σε πειρασμό, αλλάζει πρόσωπα με τον καιρό. Πάντως, το τέλος του βίου ενός αγίου, δηλαδή το μαρτύριό του καθαυτό, παρέμεινε το ίδιο σε όλες τις εποχές και παρ' όλες τις αλλαγές. Ο μάρτυρας δεν ενδίδει στους πειρασμούς των τυράννων του, είτε είναι ειδωλολάτρες, είτε παπιστές, είτε Τούρκοι, κι όταν ακόμα αυτοί του υπόσχονται πλούτη κι αξιώματα και γυναίκες. Ούτε πτοείται από τις απειλές τους. Αντιμετωπίζει ατρόμητος τα βασανιστήρια, που τα υφίσταται ψύχραιμα και θαρραλέα[6]. Αν η αφήγηση περιλαμβάνει κάποιον ιερωμένο παρόντα κατά το μαρτύριο, αυτός πάντα ενισχύει ψυχικά το μάρτυρα. Ο μάρτυρας παραμένει ακλόνητος στην πίστη του ως την τελευταία του ανάσα. Συχνά η στάση του απέναντι στα βασανιστήρια και το θάνατο προκαλεί το θαυμασμό των ίδιων των δικαστών και των δημίων του.

Κατά τη χρονική περίοδο που μας απασχολεί, η καταπίεση, τα καθημερινά βάσανα αλλά και οι πειρασμοί προέρχονταν από δύο πλευρές, από τους Λατίνους, που είχαν εδραιωθεί στην Ανατολή χάρη στο προσοδοφόρο εμπόριό τους, και τους Τούρκους, που αποτελούσαν τη νέα ανερχόμενη δύναμη. Σύμφωνα με την Εκκλησία, που ο λόγος της επηρέαζε βαθύτατα το βυζαντινό άνθρωπο, οι πρώτοι είχαν δείξει ξεκάθαρα πως αποτελούσαν μεγαλύτερο κίνδυνο για την Ορθοδοξία από όσο οι δεύτεροι. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο διατηρούσε στενούς δεσμούς με τα τρία Πατριαρχεία της Ανατολής, που από τον 7ο αιώνα ζούσαν κάτω από ισλαμική κυριαρχία, και κατά συνέπεια ήταν καλά πληροφορημένο σχετικά με τη διαφορά θρησκευτικής πολιτικής ανάμεσα στους Μουσουλμάνους και τους Λατίνους. Η διαφορά αυτή έγινε ολοφάνερη από τον τρόπο με τον οποίο οι Φράγκοι, όταν κατέλαβαν τους Αγίους Τόπους στην πρώτη σταυροφορία, αντιμετώπισαν τους εκεί Ορθόδοξους Πατριάρχες. Οι τελευταίοι είχαν

6. Ι. Θεοχαρίδης - Δ. Λουλές. Οι νεομάρτυρες στην ελληνική ιστορία (1453-1821), *Δωδώνη* 17 (1988), 139-141. Το κύριο μειονέκτημα του άρθρου είναι πως δεν έγινε από τους συγγραφείς του προσπάθεια για να τοποθετηθούν οι μάρτυρες μέσα σε κάποιο ιστορικό πλαίσιο.

υποστεί τις συνέπειες του θρησκευτικού φανατισμού που είχε επικρατήσει ανάμεσα στους Μουσουλμάνους, όταν αυτοί μάχονταν για να αναχαιτίσουν τους επερχομένους Σταυροφόρους. Πιο συγκεκριμένα, οι Φράγκοι αντικατέστησαν με ένα Λατίνο τον πατριάρχη Ιεροσολύμων Συμεών Β' που, καταδιωγμένος από την τότε δυναστεία των Αρτουκιδών[7], είχε καταφύγει στην Κύπρο, όπου και πέθανε. Ο Πατριάρχης Αντιοχείας Ιωάννης Δ', που είχε καταδιωχθεί με αγριότητα από τους Αρτουκίδες κατά την πολιορκία της πόλης, ξαναπήρε το θρόνο του, όταν την κατέλαβαν οι Φράγκοι. Ωστόσο, η συμπεριφορά των τελευταίων προς το πρόσωπό του τον ανάγκασε να εγκαταλείψει την έδρα του, και τότε αντικαταστάθηκε κι αυτός από ένα Λατίνο. Τα γεγονότα αυτά αποτελούσαν το πρώτο βήμα για τη λατινοποίηση των Ορθοδόξων Πατριαρχείων[8] και προκάλεσαν την πικρία και την αγανάκτηση των Χριστιανών της Ανατολής. Οι Άραβες Χριστιανοί συγγραφείς περιγράφουν τους σταυροφόρους, που τους ονομάζουν Φράγκους, ως σφαγείς και ως ανθρώπους της λεηλασίας[9]. Με την τέταρτη σταυροφορία οι Βυζαντινοί είδαν, μετά τη βάρβαρη άλωση της πρωτεύουσάς τους, τη λατινοποίηση του ίδιου του Οικουμενικού Πατριαρχείου.

Από το τέλος του 13ου αιώνα η αντίθεση ανάμεσα στο Ρωμαιοκαθολικό και τον Ορθόδοξο κόσμο είχε αναζωπυρωθεί, κυρίως εξαιτίας της ένωσης των Εκκλησιών που αποφάσισε ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος, ενώ η επέκταση των Τούρκων άρχισε να παίρνει νέες διαστάσεις με αποτέλεσμα να προβάλλει επιτακτικό για το βυζαντινό άνθρωπο το δίλημμα, οι Λατίνοι ή οι Μουσουλμάνοι[10].

Η Εκκλησία, αφού επέλεξε το μικρότερο κακό, δηλαδή το Ισλάμ, χάραξε ανάλογα την πολιτική της γραμμή υιοθετώντας συμβιβαστική στάση απέναντι στο μελλοντικό κυρίαρχο, η οποία συνεπαγόταν την αποσιώπηση, στο μέτρο του

7. Για τη δυναστεία αυτή, βλ. Carole Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times: The Early Artuqid State*, Istanbul 1990.

8. B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusaders States: The Secular Church*, London 1980, 5-15.

9. Françoise Micheau, Croisade et croisés vus par les historiens arabes chrétiens d'Egypte, *Itinéraires d'Orient, Hommage à Claude Cahen* [*Res Orientales* VI], 1994, 172, 174, 176, 179-180.

10. Angeliki E. Laiou, A Byzantine Prince Latinized: Theodore Palaeologus, Marquis of Monferrat, *Byz* 38 (1968), 386-410, κυρίως 393. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, Τα λόγια κι ο θάνατος του Λουκά Νοταρά, στο: Χρύσα Μαλτέζου – Θ. Δετοράκης – Χρ. Χαραλαμπάκης (εκδ.), *Ροδωνιά. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, Α', Ρέθυμνο 1994, 135-146· πρβλ. τις παρατηρήσεις σχετικά με τη σημασία του όρου καλύπτρα που διατύπωσε ο D.R. Reinsch, Lieber den Turban als was? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras, στο: C.N. Constantinides – N.M. Panagiotakes – Elizabeth Jeffreys – A.D. Angelou (εκδ.), *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browing*, Venice 1996, 389, σημ. 53.

δυνατού, των θλιβερών πτυχών του δρόμου προς την υποδούλωση. Ταυτόχρονα η Εκκλησία αποκτούσε ένα μοναδικό σκοπό: τη διατήρηση της Ορθόδοξης πίστης που αποτελούσε το αντάλλαγμα της υποδούλωσης στους Τούρκους και επίσης τη δικαίωση της επιλογής της, δηλαδή γιατί οι Τούρκοι και όχι οι Λατίνοι. Το ποίμνιο, κατά συνέπεια, όχι μόνο έπρεπε να ενισχυθεί στην πάτρια πίστη του αλλά και να διαφυλαχθεί από κινδύνους ή πειρασμούς που θα το παραπλανούσαν και θα το οδηγούσαν στη λατρεία ενός άλλου θεού, ψεύτικου. Στο χριστιανικό κόσμο, τον Καθολικό και τον Ορθόδοξο, είχε γίνει αντιληπτό πως ο πειρασμός της θρησκείας του ισχυρού ήταν μεγάλος και συχνά ακαταμάχητος με αποτέλεσμα οι εξισλαμισμοί, σπάνια βίαιοι, να αποτελούν φαινόμενο της καθημερινής ζωής[11].

Τα παραπάνω εξηγούν γιατί ο μάρτυρας ή ακόμα και ο όσιος δεν περιγράφεται στα αγιολογικά κείμενα της Ορθοδοξίας ως αντιμαχόμενος τους Τούρκους ούτε καν ως εμψυχωτής άλλων σε κάποια εχθρική αντιπαράθεση. Όπως ο Αθανάσιος, που κατέφυγε στα Μετέωρα, ο Γρηγόριος Παλαμάς, ο Ρωμύλος και διάφοροι άλλοι[12], ο άγιος ή ο όσιος συνήθως απομακρύνεται από το θέατρο του πολέμου και καταφεύγει στο χώρο, όπου θα προσεύχεται απερίσπαστος. Αναμφίβολα το παράδειγμά του ανταποκρινόταν στην ψυχική κατάσταση του βυζαντινού ανθρώπου, που είχε εξαθλιωθεί από τους καταστρεπτικούς εμφύλιους πολέμους, την αδιάκοπη τουρκική προέλαση και τη φορολογική απομύζηση. Αγιολογικά κείμενα κάποτε αναφέρουν μάρτυρες που είχαν παρακινηθεί από θείο ζήλο και άρχισαν να κηρύσσουν το λόγο του Κυρίου στους Τούρκους. Σύμφωνα με τον *Βίο* του αγίου Νήφωνα, οι μαθητές του Μακάριος και Ιωάσαφ, κήρυξαν ο πρώτος στη Θεσσαλονίκη κι ο δεύτερος στην Κωνσταντινούπολη με αποτέλεσμα να πάρουν το στέφανο του μαρτυρίου. Όμως ούτε ο ένας ούτε ο άλλος έχουν αποκτήσει το συναξάρι τους αλλά απλώς αναφέρονται σε συνάρτηση με τον Νήφωνα[13].

Τα νέα μηνύματα που ο συναξαριστής στοχεύει να πέμψει στο μεταβυζαντινό υπόδουλο εκφράζονται, όπως και στα αρχαιότερα αγιολογικά κείμενα, με σχε-

---

11. Τον πειρασμό του εξισλαμισμού περιέγραψε ένας Ρωμαιοκαθολικός, που διετέλεσε επί είκοσι χρόνια αιχμάλωτος των Τούρκων κατά τον 15ο αιώνα· βλ. R. Klockow, έκδ. *Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia Turcorum: Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken. Georgius de Hungaria*, Köln- Böhlam-Wien 1994², 22.

12. Zachariadou, The Neomartyr's Message, 51-63.

13. *Βίος* αγίου Νήφωνα (BHG 1373a-b), έκδ. V. Grecu, *Viata Sfantului Nifon*, Bucureşti 1944, 100, 120. Ο Νικόδημος ο Αγιορείτης στο *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Αθήνα 1961, 50-51, προφανώς με βάση το *Συναξάρι* του Αγίου Νήφωνα, αναφέρει το Μακάριο και τον Ιωάσαφ αυτοτελώς προσθέτοντας ως έτη του μαρτυρίου τους το 1527 και το 1536 αντίστοιχα, που δεν ευσταθούν γιατί τουλάχιστον ο Μακάριος μαρτύρησε ενώ ζούσε ακόμα ο Νήφων, δηλαδή πριν το 1508. Οι χρονολογίες 1505/6 και 1510, που παραδίδονται από σημείωμα χειρογράφου φαίνεται να ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα· βλ.

τικά περιορισμένα μέσα. Μολονότι η εκκλησιαστική πολιτική έχει μεταβληθεί κάτω από την πίεση των περιστάσεων, η μέθοδος για τη διάδοση των μηνυμάτων παραμένει η ίδια, δηλαδή η επανάληψη[14]. Ο συναξαριστής στην ουσία ξαναδιηγείται μία νέα παραλλαγή της πλοκής μιας παλαιότερης ιστορίας. Τα πρόσωπα και ο χώρος αλλάζουν αλλά η πλοκή, που προκύπτει από τις πράξεις και τη συμπεριφορά των προσώπων, μένει τις περισσότερες φορές η ίδια. Η πρωτοτυπία στην περίπτωση αυτή όχι μόνο δεν είναι απαραίτητη αλλά μπορεί και να σταθεί εμπόδιο στην επίτευξη του στόχου, που είναι η κατανόηση του διδάγματος, εφόσον πιο εύκολα γίνεται κατανοητή μια ήδη γνωστή ιστορία. Επιπλέον η επανάληψη βοηθεί στην απομνημόνευση του μηνύματος. Όχι μόνο η πλοκή της ιστορίας αποτελεί επανάληψη αλλά κάποτε και τα ίδια τα εκφραστικά μέσα[15]. Από τα πιο παλαιά χρόνια ο συγγραφέας ενός *Βίου* αγίου ενσωμάτωνε στο κείμενό του φράσεις που διάβασε σε ένα άλλο, παλαιότερο αγιολογικό κείμενο, το οποίο έκρινε κατάλληλο για να χρησιμοποιήσει ως πρότυπό του[16]. Τόσο η επανάληψη της πλοκής όσο και η επανάληψη των εκφραστικών μέσων αποτελούν εγγύηση πως ο ακροατής ή ο αναγνώστης θα κατανοήσει καλύτερα και γρηγορότερα τη διήγηση και το μήνυμά της. Άλλωστε στο βάθος του *Βίου* κάθε μάρτυρα διακρίνεται αμυδρά το μαρτύριο του Ιησού και μάλιστα στις σκηνές της παρουσίασής του ενώπιον του καδή και της βασάνου που ακολουθεί και διαρκεί ώς τη θανάτωσή του.

Ο συνηθισμένος μάρτυρας της πρώιμης τουρκοκρατίας είναι αυτός που γεννήθηκε χριστιανός, εξισλαμίσθηκε αλλά κατόπι μετάνιωσε πικρά και θέλησε να γυρίσει στο δρόμο του Κυρίου. Η ισλαμική θρησκεία όμως τιμωρεί την αποστασία με την ποινή του θανάτου. Ωστόσο, ο μάρτυρας πάντοτε προτιμά αδίστακτα το θάνατο από τη συνέχιση μιας ζωής μέσα στο σκοτάδι της πλάνης.

Ν.Α. Βέης, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, Β'. *Τὰ χειρόγραφα τῆς Μονῆς Βαρλαάμ* [Ἀκαδημία Ἀθηνῶν Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ], Ἀθῆναι 1984, 136. Ευχαριστώ τον συνάδελφο Κρ. Χρυσοχοΐδη που με βοήθησε ως προς το σημείο αυτό.

14. Βλ. τις παρατηρήσεις του Χ.Γ. Πατρινέλη, Ειδήσεις για γνωστούς και αγνώστους Νεομάρτυρες, στο: *Ροδωνιά, Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, Β', Ρέθυμνο 1994, 451-452. Επίσης D. Brewer, Retellings, στο: T. Hahn - A. Lupack (εκδ.), *Retelling Tales. Essays in Honor of Russell Peck*, Rochester 1997, 9-34· πρβλ. και D. Woodruff (εκδ.), *Essays on Church and State by Lord Acton*, London 1952, 203-205.

15. Βλ. την μελέτη της Natalie Delierneux, L'exploitation des topoi hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée, *Byz* 70 (2000), 57-90, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

16. Βλ. π.χ. την ανάλυση του D.F. Sulllivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987, 9-17, όπου καταδεικνύει πως ο συγγραφέας του *Βίου* του οσίου Νίκωνος χρησιμοποίησε ως πρότυπο τον *Βίο* του αγίου Λουκά με αποτέλεσμα να επαναλαμβάνει αρκετά τμήματά του.

Το πρότυπο του μαρτυρίου ύστερα από αλλαξοπιστία και κατοπινή μετάνοια είναι προγενέστερο της τουρκοκρατίας και ανάγεται στους πρώτους αιώνες της ισλαμικής κατάκτησης, όταν η βαρειά σκιά της αραβικής κυριαρχίας διαμόρφωσε για τους υπόδουλους Χριστιανούς συνθήκες παρόμοιες μ' αυτές που διαμορφώθηκαν και πάλι κάτω από την τουρκική κυριαρχία. Ο παλαιότερος *Βίος* αγίου μ' αυτή την πλοκή είναι ο *Βίος* του Αβδούλ Μασίχ, ηγουμένου της Μονής του Σινά, που, καθώς φαίνεται, μαρτύρησε το 860 στην Ράμλα της Παλαιστίνης. Ο Αβδούλ Μασίχ, Άραβας γεννημένος Χριστιανός, στα είκοσί του χρόνια παρασύρθηκε από Μουσουλμάνους και πήρε μέρος στον ιερό πόλεμο κατά των Βυζαντινών ως πολεμιστής του Ισλάμ (gazi). Ύστερα από δεκα-τρία χρόνια στρατιωτικής σταδιοδρομίας συνάντησε τυχαία έναν ιερέα και, ακούγοντας το ευαγγέλιο, μετάνιωσε με θλίψη και του εξομολογήθηκε το βαρύ του αμάρτημα. Αφού πήρε άφεση αμαρτιών κατέφυγε για να μονάσει στη Μονή του Αγίου Σάββα, στα Ιεροσόλυμα, κι αργότερα στη Μονή του Σινά. Ύστερα από πέντε χρόνια πήρε τη μεγάλη απόφαση να εξομολογηθεί δημόσια το αμάρτημα του και γνωστοποίησε τη διπλή αλλαξοπιστία του με επιστολή που απηύθυνε προς τους Μουσουλμάνους της Ράμλας, οι οποίοι άρχισαν να τον καταδιώκουν. Γλύτωσε από θαύμα και ξαναγύρισε στη Μονή του Σινά, όπου έγινε ηγούμενος. Ύστερα από επτά χρόνια ξαναπήγε για υποθέσεις της Μονής στην Παλαιστίνη. Αυτή τη φορά όμως συνάντησε ένα παλιό συμπολεμιστή του, που τον αναγνώρισε, κι οδηγήθηκε μπροστά στο διοικητή της Ράμλας κατηγορούμενος για αποστασία από το Ισλάμ. Επακολούθησε η δίκη του, στην οποία έδειξε μεγάλο ψυχικό σθένος, και, τέλος, το μαρτύριο του με αποκεφαλισμό που το υπέστη ακλόνητος στην πίστη του[17].

Το κεντρικό αυτό θέμα, με διαφορές στα επί μέρους της πλοκής, απαντάται σε πολλούς *Βίους* αγίων της τουρκοκρατίας, ο αρχαιότερος από τους οποίους είναι, όσο ξέρω, ο *Βίος* του αγίου Μιχαήλ του νέου, που συνέγραψε ο πολιτικός και λόγιος Θεόδωρος Μετοχίτης, γνωστός για τις αντιλατινικές πεποιθήσεις του. Ο Μιχαήλ εξισλαμίσθηκε όταν ήταν παιδάκι κι όταν μεγάλωσε έκανε λαμπρή σταδιοδρομία στο στρατό του Μαμελούκου σουλτάνου του Καΐρου. Όμως κατάλαβε το μοιραίο λάθος του, θέλησε να ξαναγυρίσει στην αληθινή θρησκεία και μαρτύρησε στην Αλεξάνδρεια. Ο *Βίος* του αγίου Θεοδώρου του νέου διαφέρει από τον *Βίο* του αγίου Μιχαήλ μόνο σε λεπτομέρειες. Ο Θεόδωρος εξισλαμίσθηκε κι αυτός μικρό παιδάκι, όταν τον άρπαξαν οι Τούρκοι σε μία από τις επιδρομές τους στη Θράκη και τον μετέφεραν στη Βιθυνία. Εκεί, όταν μεγάλωσε, κατάλαβε με φρίκη

---

17. M.N. Swanson, The Martyrdom of Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani), στο: D. Thomas (εκδ.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden-Boston-Köln 2001, 106-129.

το κακό που του είχε συμβεί και διάλεξε το δρόμο του μαρτυρίου για να σώσει την ψυχή του. Ο *Βίος* του αγίου Μάρκου του νέου, που μαρτύρησε στη Σμύρνη το 1643, έχει επίσης την ίδια πλοκή, μόνο που ο Μάρκος εξισλαμίσθηκε έφηβος έχοντας όμως το εξής δικαιολογητικό: ο πατέρας του ήταν φοβερά αυστηρός με αποτέλεσμα ο γιος να επιζητήσει την προστασία ενός Τούρκου που τον παρέσυρε στην αλλαξοπιστία. Τέτοια είναι ακόμα η ιστορία του αγίου Δημητρίου του νέου από την Φιλαδέλφεια, του αγίου Νικολάου από το Μέτσοβο και μερικών άλλων[18]. Το δίδαγμα της Εκκλησίας είναι σαφές: μήν παρασύρεστε από το Ισλάμ γιατί θα το μετανοιώσετε και τότε θα το πληρώσετε με τη ζωή σας. Στην περίπτωση μάλιστα του αγίου Μάρκου του νεωτέρου ο συγγραφέας, ο Μελέτιος Συρίγος, νουθετεί υπαινικτικά τους πατέρες: μήν είσαστε τόσο αυστηροί με τους γιούς σας ώστε να τους απομακρύνετε από κοντά σας γιατί θα ζητήσουν προστασία αλλού και τότε μπορεί το αποτέλεσμα να είναι τραγικό[19].

Είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι σε όλους τους παραπάνω *Βίους* η θανατική ποινή, δηλαδή το μαρτύριο του αγίου, δεν εκτελείται αν δεν προηγηθεί δικαστική εξέταση που να αποδεικνύει ότι πράγματι ο κατηγορούμενος είχε εξισλαμισθεί. Οι συγγραφείς της εποχής επιμένουν στην περιγραφή της δίκης και ο καδής, δηλαδή ο εκπρόσωπος της κοσμικής εξουσίας του κατακτητή, περιγράφεται συνήθως ως συμβιβαστικό και μάλλον καλοπροαίρετο πρόσωπο, σε αντίθεση με τους εκπροσώπους της θρησκευτικής εξουσίας που είναι σκληροί και ανελέητοι[20]. Ωστόσο, πολλοί Τούρκοι παρόντες δίνουν στο Χριστιανό μία τελευταία ευκαιρία για να σώσει τη ζωή του, με τον όρο όμως πως θα ξαναγυρίσει στο Ισλάμ. Και του υπόσχονται πολλά υλικά αγαθά.

Αλλά η επανάληψη της ιστορίας του Χριστιανού που παρασύρθηκε κι έγινε Μουσουλμάνος για να το μετανιώσει αργότερα και να οδηγηθεί στο μαρτύριο, δεν αρκούσε για να περιφρουρηθεί το ποίμνιο, το καταδικασμένο σε κινδύνους με τον αλλόδοξο κυρίαρχο. Έπρεπε να ενημερωθεί για τους συνεχείς κινδύνους που περιέκλεινε η συναναστροφή με τους απίστους για να καταλάβει πως ήταν φρό-

---

18. Zachariadou, The Neomartyr's Message, 60, σημ. 33. Πρβλ. και τις πρώιμες περιπτώσεις που αναφέρει ο Swanson, The Martyrdom of Abd al-Masih, 124.

19. Θ. Δετοράκης, Ὁ Κρητικὸς Νεομάρτυρας Μάρκος Κυριακόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτη Ἀκολουθία του, *Πεπραγμένα τοῦ Δ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου (Ἡράκλειο, 29 Αὐγούστου – 3 Σεπτεμβρίου 1976)*, Β', Ἀθήνα 1981, 66-87 και πρβλ. Ν.Β. Τωμαδάκης, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1645-1898)*, Α', Ἀθήνα 1974, 213.

20. Πρβλ. την περιγραφή του βεζύρη: Zachariadou, The Neomartyr's Message, 62. Ο καδής περιγράφεται επίσης ως πρόσωπο με καλή θέληση από βουλγαρικά αγιολογικά κείμενα· βλ. Rossitsa Gradeva, Orthodox Christians in the Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century, *Islamic Law and Society*, 4 (1997), 38.

νιμο να τους αποφεύγει, όσο αυτό ήταν δυνατό. Έτσι οι συναξαριστές αφηγήθηκαν την ιστορία του μάρτυρα που, χωρίς να έχει εξισλαμισθεί, συκοφαντείται από τους Τούρκους, ότι δήθεν κάποτε εξισλαμίσθηκε και κατόπι επέστρεψε στην αρχική του πίστη. Τέτοια ήταν περίπτωση του Ανδρέα του Χίου, που μαρτύρησε στην Κωνσταντινούπολη το 1465, του Μιχαήλ Μαυροειδή, ενός προύχοντα που μαρτύρησε στην Αδριανούπολη το 1490, του Αντωνίου Ταλάντη που διασκέδαζε απερίσκεπτα πίνοντας κρασί με Τούρκους κι οδηγήθηκε στο μαρτύριο γύρω στο 1693, και μερικών άλλων[21]. Οι αφηγήσεις γίνονταν πιστευτές καθώς αυτού του είδους η συκοφαντία συνηθιζόταν, όπως επιβεβαιώνεται και από επίσημα τουρκικά έγγραφα[22]. Ακούοντας τους *Βίους* αυτών των μαρτύρων από τη μια μεριά το ποίμνιο ενημερώνεται για τον κίνδυνο της συκοφαντίας ενώ από την άλλη εξαίρεται το παράδειγμα του πιστού, ο οποίος δεν ενδίδει σ' αυτά που οι Τούρκοι του υπόσχονται αν προσέλθει στο Ισλάμ και σώσει τη ζωή του αλλά αποφασίζει να προχωρήσει στο μαρτύριο.

Άλλο σενάριο μαρτυρίου – πάντα κατά την περίοδο ανάμεσα στον 14ο και τον 16ο αιώνα – είναι του αθώου καλού Χριστιανού που παρασύρεται σε θεολογική συζήτηση με Τούρκο – συνήθως στο χώρο της αγοράς, σε κάποιο μαγαζί. Ο Τούρκος προσβάλλεται κι αγανακτεί από τα αδιάσειστα επιχειρήματα του Χριστιανού και για να τον τιμωρήσει καταγγέλει στις αρχές πως ο συνομιλητής του εξύβρισε την ισλαμική θρησκεία. Και σ' αυτή την περίπτωση επισημαίνεται ο κίνδυνος που περικλείνει η συναναστροφή με τον αλλόθρησκο και φυσικά εξαίρεται το θάρρος και η πίστη του μάρτυρα. Αντιπροσωπευτικοί τύποι μάρτυρα αυτού του είδους του είναι ο άγιος Γεώργιος, που μαρτύρησε στην Αδριανούπολη ύστερα από μια θεολογική συζήτηση το 1437, όταν άρχιζαν άλλες θεολογικές συζητήσεις, σε υψηλά επίπεδα, για την Ένωση των Εκκλησιών στη Φερράρα. Επίσης ο Νεομάρτυρας Μιχαήλ από τα Άγραφα που μαρτύρησε το 1544 στη Θεσσα-

---

21. *Βίος* Μιχαὴλ Μαυροειδή (BHG 2274e): *AASS*, Mai VII, 1688, 185-188, και πρβλ. Σπ. Λάμπρος, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 12 (1915) 378-379. Δ.Ζ. Σοφιανός, 'Ο Νεομάρτυρας Μιχαὴλ Μαυροειδὴς ὁ Ἀδριανουπολίτης, *Θεολογία* 54 (1983), 779-816, και 55 (1984), 237-256, 435-458, 739-771. Πατρινέλης, Ειδήσεις για γνωστούς και αγνώστους Νεομάρτυρες, 457. Πρβλ. επίσης την περίπτωση του αγίου Ηλία που μαρτύρησε στη Δαμασκό το 779, την οποία αναφέρει ο Swanson, The Martyrdom of Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai, 117. Πρβλ. τέλος, τις παρατηρήσεις του S. Petmézas στο: P. Odorico (εκδ.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)* [Editions de l'Association "Pierre Belon"], Paris 1996, 533-535, κι ακόμα το εξαιρετικό άρθρο της Rossitsa Gradeva, Apostasy in Rumili in the Middle of the Sixteenth Century, *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22 (2000), 29-73, ειδικότερα 59.

22. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)* [ΙΒΕ, Πηγές 2], Αθήνα 1996, 167-168.

λονίκη[23]. Τέλος, σε μερικά αγιολογικά κείμενα καταβάλλεται απλή προσπάθεια για να κατανοήσει ο πιστός ότι δεν πρέπει να προκαλεί τους Τούρκους, όπως, π.χ., άθελά του έκανε ο άγιος Νικήτας που έπινε κρασί φανερά κατά τη νηστεία του Ραμαζανιού και κατέληξε στο μαρτύριο[24].

Πριν όμως τελειώσω πρέπει να επισημάνω πως στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα αρχίζουν να αναφέρονται στους *Βίους* νεομαρτύρων στοιχεία που δεν υπάρχουν κατά την χρονική περίοδο, την οποία εξέτασα. Θα περιορισθώ μόνο στον *Βίο* ενός νεομάρτυρα, του αγίου Αθανασίου από την Κίο της Βιθυνίας, που περιγράφεται από το συναξαριστή του ως «ὀνομαστὸς εἰς τὴν χώραν του ... ἔχων πλοῦτον ἀρκετόν». Ο Αθανάσιος βρήκε μαρτυρικό θάνατο το 1670 επειδή διαμαρτυρήθηκε για τη βαριά φορολογία που είχε επιβληθεί και που ξεπερνούσε τις δυνάμεις των Χριστιανών[25]. Ο μάρτυρας τώρα είναι ένας προύχοντας με το θάρρος της γνώμης του όχι μόνο για θεολογικά αλλά και για διοικητικά ζητήματα. Οι υπόδουλοι Ορθόδοξοι έχουν συνέλθει και προσπαθούν να πάρουν μέρος στις υποθέσεις που επηρεάζουν την κοινωνία τους. Και ο συναξαριστής τους εκφράζει.

---

23. Χρ. Πατρινέλης, Μία ἀνέκδοτη διήγηση γιὰ τὸν ἄγνωστο νεομάρτυρα Γεώργιο (†1437), *Ὀρθόδοξος Παρουσία* 1 (1964), 65-73. Δ.Ζ. Σοφιανός, Ἡ ἀρχικὴ ἀκολουθία καὶ ὁ ἀρχικὸς ἀνέκδοτος βίος τοῦ Νεομάρτυρος Μιχαὴλ τοῦ ἐξ Ἀγράφων, *ΕΕΒΣ* 44 (1979-1980), 232-281.

24. H. Delehaye, Le martyre de Saint Nicétas le Jeune, στο: *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*, I, Paris 1924, 205-211.

25. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 84 και πρβλ. Ἰ.Μ. Περαντώνη, *Λεξικὸν τῶν Νεομαρτύρων*, Α΄, Ἀθήνα 1972, 50.

ALICE-MARY TALBOT

METAPHRASIS IN THE EARLY PALAIOLOGAN PERIOD: THE MIRACULA OF KOSMAS AND DAMIAN BY MAXIMOS THE DEACON

The focus of most of the papers at this conference is the appearance of new saints during the middle and late Byzantine periods. It is important to keep in mind, however, that these new cults that sprang up were often local and ephemeral in nature, and were rivalled or overshadowed by cults of some earlier saints that proved to be of *longue durée*. Such a long-lived cult was to be found at the Constantinopolitan shrine of Sts Kosmas and Damian (also known as the Kosmidion) first established in the late 5th century near Blachernai, probably just outside the Theodosian walls[1]. The church was dedicated to two Syrian physician saints, the so-called *anargyroi* or "penniless ones" who had lived near Cyrrhus in the late 3rd century. As Cyril Mango has recently argued, the new establishment of the Kosmidion was only one among several examples of the spread of the cult of Kosmas and Damian all over the eastern Mediterranean world in the 5th and 6th centuries[2]. By the early 6th century a monastery was associated with the Constantinopolitan church. In the middle of the same century Prokopios included a section on the church in his *On Buildings*, remarking that the emperor Justinian enlarged and beautified the structure in thanksgiving for his miraculous healing by the saints from an unspecified serious illness[3]. The early *miracula* of the saints, which provide vivid descriptions of the

1. On the church and monastery of Sts Kosmas and Damian, see Janin, *Eglises CP*, 286-289. Janin's summary should be used with caution, as a number of his conclusions have been corrected by C. Mango, On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople, in: *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athens 1994, 189-192. See also N. Özaslan, From the Shrine of Cosmidion to the Shrine of Eyûp Ensari, *GRBS* 40 (1999), 379-400, which makes no mention of any of the *Miracula*.

2. Mango, On the Cult of Saints Cosmas and Damian, 190.

3. *De aedificiis* (*Procopii Caesariensis Opera Omnia*, IV, *De aedificiis*, ed. J. Haury – G. Wirth, Leipzig 1964), I.6.5-8.

throngs of pilgrims who flocked to the shrine in search of cures, seem to date to the 6th century[4].

Vulnerable because of its exposed position outside the walls, the Kosmidion was destroyed during the Avar siege of 626[5]. We do not know when it was restored, perhaps by the 8th century and certainly by the early 9th century, when Thomas the Slav temporarily established his headquarters at the monastery of the Anargyroi[6]. In the 11th century it benefited from the patronage of Michael IV the Paphlagonian. Psellos reports that the emperor, suffering from dropsy and hoping for a miraculous cure by the saints, rebuilt their church, enclosed the precinct with walls, added gardens, lawns and baths. His efforts were in vain, however, as his illness failed to abate. In the end Michael spent his final days at the Kosmidion after taking the monastic habit[7].

The sources of the 7th-12th century are for the most part silent on healing miracles at the shrine. One exception is the story found in the 9th-century *Life* of St. Antony the Younger about the general Petronas, brother of the empress Theodora. The hagiographer relates that when Petronas fell ill, he went to the church of Sts Kosmas and Damian in search of a cure, but spent three miserable sleepless nights there in vain. He found relief from his illness only after a visit from the holy man St. Antony, who accompanied him to the church where he confessed his sins[8]. This tale provides sure evidence that the shrine was functioning as a pilgrimage site in the mid-9th century, but in this case, as with the emperor Michael IV in the 11th century, the saints failed to effect the desired cure. In 1200 the Russian pilgrim Antony of Novgorod visited the shrine where he saw the heads of Sts Akindynos and Kosmas mounted in silver, but he does not specifically refer to healing miracles[9]. The paucity of evidence for

4. Ed. L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin, 1907; French transl. by A.-J. Festugière, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges*, Paris 1971, 85-213. For the 6th century dating, see Mango, On the Cult of Saints Kosmas and Damian, 189.

5. The church was pillaged in 626 and burned in 629; cf. *Chronicon Paschale* (ed. J. Dindorf [CSHB], Bonn 1832), 713 and 725.

6. Kedrenos *(Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ed. I. Bekker [CSHB], II, Bonn 1839), 81.

7. Psellos, *Chronography (Michel Psellos, Chronographie*, ed. É. Renauld, I, Paris 1926), Bk. 4, cp. 31, p. 72.

8. Fr. Halkin, Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863, *AnBoll* 62 (1944), 215-217.

9. S. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, Geneva 1889, rp. Osnabrück 1966, 100.

healing miracles in the middle Byzantine period of course does not necessarily mean that cures ceased to take place, because there may simply be lacunae in the sources. But the middle Byzantine texts that do mention the Kosmidion usually refer to it as a stopping place for imperial parties entering the capital, as a convenient military headquarters, or as a temporary refuge for deposed patriarchs[10].

The monastery seems to have continued an uninterrupted existence up to 1453, being mentioned frequently in the historical sources. We do not know for sure its fate during the Latin occupation of the capital, but in 1261 Michael VIII spent the night at the Kosmidion before his triumphal entry into the recovered city on August 15[11]. The historian George Akropolites states that the emperor and his entourage "pitched their tents" at the monastery, perhaps implying that the monastery was abandoned at that time.

When we come to the Palaiologan period, the accounts of the Russian pilgrims to Constantinople once more emphasize the role of the Kosmidion as a pilgrimage shrine, where the pious came to venerate the gold-covered heads of Sts Kosmas and Damian[12]. The church is mentioned in the itineraries of Stephen of Novgorod in the mid-14th century and of the Russian Anonymous and Alexander the Clerk in the 1390s, although their narratives make no specific mention of healing miracles. We can be sure, however, that a healing cult was functioning at the Kosmidion in the early Palaiologan period, thanks to a little-known text concerning the shrine, written sometime after 1305/6 by a certain Maximos the Deacon[13]. This hagiographical composition, which has not received the attention it deserves[14], will be the focus of this paper. Maximos' work consists of two parts, a rewriting of the earlier 6th century miracles, and a new section describing miracles of his own time. The miracle account of Maximos

10. See Janin, *Eglises CP*, 287.

11. George Akropolites (*Georgii Acropolitae opera*, ed. A. Heisenberg, I, Leipzig 1903), 187.

12. G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., 1984, 331-333. Note that the silver-covered heads of Sts Kosmas and Akindynos mentioned by Antony of Novgorod have been replaced by the gold-covered heads of Kosmas and Damian in the later accounts.

13. Miracle 40 refers to Constantine Akropolites as megas logothetes, an appointment he received in 1305/6, thus providing a terminus post quem for the composition of Maximos' work.

14. For example, the text escaped the attention of the editors of the *PLP*, and is not mentioned in Janin's entry on the monastery in *Eglises CP*. I have recently learned that Elena Paroli is preparing a dissertation at the University of Rome, Tor Vergata, that deals with the *miracula* of Maximos.

(BHG 391) survives in one manuscript in Venice (*Marc. gr.* VII, 1), of which only a small part, the new miracles, has been published, by Ludwig Deubner in 1907[15]. Deubner deliberately disregarded the rewritten miracles, "because", as he states, "of course such altered narratives are of no value to us"[16]. With the hindsight of a century's advances in the study of hagiography, I believe we can no longer accept such a sweeping statement.

Maximos was a deacon and monk at the monastery of Kosmas and Damian in the early 14th century who decided to prepare a revised version of twenty-one of the old 6th century *miracula*[17], as an offering to the saints. He seems somewhat apologetic about reworking an already existing account: "And let no one think that I am doing something superfluous and useless in embarking for a second time upon material that already is written down and has filled the ears of many"[18]. In his defense he cites the example of the evangelists, remarking that no one criticizes them for writing about the same events!

Maximos has in fact introduced in his narrative of the miracles varied types of alterations that provide fascinating insights into the way in which a Byzantine author of the Palaiologan era viewed a composition of seven centuries earlier, and how he thought it should be changed or improved. I can give only a few examples of each category of modifications, but I hope these will suffice to provide a taste of the nature of his *metaphrasis*.

---

15. The part of the manuscript that contains the work of Maximos is dated to the 13th-14th century by Deubner (*Kosmas und Damian*, 11-12), but must be to the 14th century. The new miracles are edited by Deubner on pp. 197-206.

16. Deubner, *Kosmas und Damian*, 29.

17. The rewritten miracles are the following, using the numbering of the Deubner edition of the original 6th-century miracles: miracles 1-2 of series 3, then 4-19 and 1-3 of series 1-2. It is probable that this selection had been already made by a previous compiler or copyist, and that Maximos merely followed the order of a manuscript he found in the Kosmidion library, for he comments (fol. 4r) that he is beginning his narrative at the same point as his predecessor (*ὅθεν ἐκεῖνος ὁ πρῶτος ἤρξατο*).

Maximos also included a miracle missing from the earlier collection, numbered 39 by Deubner; it seems to be of 6th century origin because of its allusions to theatrical performance. In addition Maximos incorporated into his text (fols 37r-37v) a reworked miracle from the *Life* of the saints about a peasant who swallowed a snake (original version: *Life*, §4, ed. Deubner, *Kosmas und Damian*, 91-93). Of these reworked miracles Deubner published only no. 19a (149-151) to supplement the incomplete version of the 6th century, and no. 39 (193-197).

Maximos states (Deubner, *Kosmas und Damian*, 197) that he will not include those miracles already rewritten by Symeon Metaphrastes; I can find no listing of such miracles, however, in BHG 374 which includes only Symeon's metaphrasis of a *Life* and *passio* of Kosmas and Damian.

18. Fol. 3v.

The stated reason for Maximos' new version was to improve the style of the original *miracula*; for, as he comments, the first author was trustworthy, since he visited the shrine himself and gained his information from eyewitnesses, but he "used a somewhat common *(ἰδιωτικὸς)* language <that> seems unpleasant to most, even if they are eager, and is an impediment to reading, and thus it happens that the miracles of the saints lie neglected in a corner and are not disseminated all over"[19]. So Maximos hoped to rekindle interest in the ancient history of the miracle-working shrine by refurbishing the text in a style more acceptable to his generation.

His execution of this plan proved erratic, however. He managed to write in a more elevated style the new sections of his composition, that is, the prooimion, digressions, and the new group of contemporary miracles that he tacked on at the end. His prooimion includes a citation from Herodotus, and quotes a passage from Prokopios' *On Buildings* about the church built by Justinian. He refers to the refurbishments of Michael IV, otherwise known to us only from the testimony of Psellos' *Chronographia*. But when it comes to the reworked miracles themselves Maximos often reverts to a much more accessible language, full of spoken dialogue, that is in fact quite close to the level of style of the original text. Even in these portions rewritten in a middle register he may suddenly add a feature typical of higher style, as in miracle 13, about the soldier who went to Phrygian Laodikeia on campaign and whose wife was healed of an abscess of the jaw by his personal icon of Sts Kosmas and Damian. Here Maximos unexpectedly inserts an encomiastic ekphrasis of Laodikeia[20], of which there is no hint in the original.

He is also inconsistent in his reworking of the original material, in that his new versions are sometimes longer, sometimes shorter than the 6th century accounts. Typically he adds more dialogue to enliven his narrative, or provides details made up out of whole cloth to make his descriptions more vivid. On other occasions he omits certain passages or summarizes them briefly.

Maximos also has tried to make his *miracula* more intelligible to the contemporary reader, by omitting or altering anachronistic details or terminology, or by explaining terms or concepts that might be unfamiliar to a 13th

19. Fol. 4r.

20. Fol. 18v. He omits, however, the 6th century epithet of *τριμιταρία* for the city, that is a place that makes a triple-woven (?) fabric, probably because this type of material was no longer manufactured in Laodikeia. See *infra* for further examples of this pattern of revision to avoid anachronistic details.

century Byzantine. Thus, on several occasions, he has changed descriptions of architectural features of the church of the Anargyroi, probably because such features were no longer to be found in the Palaiologan church. For example, miracle 21 describes a man with a stomach ailment who sought healing through incubation in the church of the Kosmidion. The anonymous early *miracula* recount that at one point the pilgrim saw one of the saints leave the sanctuary and walk along the solea to the ambo[21], a detail omitted by Maximos, perhaps because a solea was an architectural feature that fell out of general use in the Middle and Late Byzantine eras[22]. Similarly in miracle 10 the original version alludes to a small baptistery (*φωτιστήρια*) near the diakonikon[23]; Maximos changes this to "the so-called *keras* (wing?) of the sanctuary near the diakonikon"[24], no doubt because by the Palaiologan era a separate baptistery no longer existed at the church of the Kosmidion. In the 6th century account of miracle 12 there are allusions to the overnight accommodations for pilgrims, described as a portico of the *katechoumenion* with curtained partitions, evidently opening on to the atrium; all this is omitted in the later version, and the women pilgrims are merely reported to spend the night on the left side of the church[25]. In miracle 13 the 6th century narrative describes a soldier as carrying a small icon of the Anargyroi in a shoulder bag; Maximos transforms this into an *enkolpion* bearing the images of the saints[26].

Other fascinating alterations involve explanations of medicinal remedies. Where the original author always uses the term *κηρωτὴ* to refer to the healing mixture of wax and oil distributed to ailing pilgrims, Maximos takes care to explain precisely its composition or uses the clearer term *κηρέλαιον* (mir. 13 [fol. 19r], mir. 16 [fol. 22v]). Elsewhere (mir. 8) a woman with a uterine disorder is ordered by the saints to drink a mixture of *λάσαρ* and *γλήχων* in the 6th century version; Maximos changes the recipe to *λάσαρ* mixed with *λεσχόνη* (the latter word unknown to the dictionaries), and explains that these are the Arabic words for these kinds of medicine[27]. He adds that anyone who is interested in learning

---

21. Deubner, *Kosmas und Damian*, 156.

22. According to R. F. T(aft), *ODB* 3, 1923, the solea, a ceremonial pathway from the templon to the ambo, was not used after iconoclasm.

23. Deubner, *Kosmas und Damian*, 118.

24. Fol. 13v.

25. Fol. 16v.

26. Fol. 18v.

27. λάσαρ actually seems to be derived from the Latin word laserpicium, meaning "juice of silphium" or asafoetida; cf. LSJ, s.v.; A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain 1959, 158, and J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris 1985, 139. In

their Greek names can consult "the book translated from the Arabic which is greatly prized by physicians"[28].

Sometimes Maximos himself misunderstood the earlier version. An amusing example can be found in his rendering of miracle 16, where the original describes the embarrassing affliction of a man who suffered some sort of ulceration of his anus (*δακτύλιον*), perhaps hemorrhoids. Maximos took *δακτύλιον* to be equivalent to *δάκτυλος τοῦ ποδὸς* or toe, and thus misses much of the point of the story[29]!

Some of the most interesting changes by Maximos involve miracula dealing with pagans or heretics. Clearly for this monk of the Palaiologan era pagans were a concept relegated to the distant past, in contrast to the 6th century author for whom they were still a living reality. Maximos' acute discomfort with descriptions of pagans seeking healing at the shrine of the Kosmidion is reflected in his reworking of miracles 9 and 10, which recount the miraculous cures of pagan pilgrims. First of all, he inserts a fairly lengthy introduction to miracle 9[30], giving some background on pagan times and stressing the fact that some individuals continued to hold pagan beliefs even after the triumph of Christianity, thus setting the scene for the visitation of a Hellene to a Christian shrine. The original author described in a rather matter-of-fact manner how the pagan, who had come in the belief that the Anargyroi were really Castor and Pollux, was ignored by the saints as they made their rounds of the ailing pilgrims at the shrine; eventually, however, they healed him after he promised to convert. Maximos greatly elaborates upon this theme, emphasizing the way in which the pagan was at first totally disregarded by Kosmas and Damian. He then includes a lengthy exhortation by the saints to the Hellene that he must renounce his pagan views if he wishes to be cured, and adds another speech in which they urge him to be baptized[31].

Pseudo-Dioskorides, *γλήχων* is equated with *καλαμίνθη*, a kind of mint; see LSJ, s.v. In an oral communication Dr. Alain Touwaide suggested that *λεσχόνη* might be a corrupt form of the Arabic lašqaftun, normally rendered *νάσκαφτον* or *λάκαφτον* in Greek (LSJ, s.v.), a kind of aromatic bark; cf. A. Dietrich, *Dioscurides Triumphans: Ein anonymer arabische Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur Materia medica*, 2, Göttingen 1988, 106. I am indebted to Dr. Touwaide for all the above bibliographical references. Dr. Maria Mavroudi has suggested alternatively that *λεσχόνη* may be a scribal error for *γλήχονι*.

28. Fol. 9r.

29. Fols 22r-24v.

30. Fols 9v-10v.

31. Fols 11r-11v.

The subsequent miracle (no. 10) does not recount a cure of a physical ailment, but rather the spiritual conversion of a pagan through the intercession of Kosmas and Damian. The original tale describes how the pagan was brought by a dear Christian friend to the shrine, and used to sleep every Friday evening in the baptistery even though access to this room was forbidden to non-believers. As a result of a series of dream visions, he saw the true light and accepted Christian baptism. Maximos uses the basic outlines of the story as a foundation for a well-developed dialogue between a Christian and pagan on the relative merits of the two religions[32]. Only after the debate between the two men does the pagan enter the church with his friend to spend the night.

Even more upsetting to Maximos than pagans were heretics, and he was clearly distressed by the original author's inclusion of miracle 17. This was the tale of a member of the Exakionite (or Arian) sect[33], who was paralyzed in both legs and came to the shrine in search of a cure. Kosmas and Damian healed him after some delay, even though he did not repent his heretical views. Maximos provides an extensive introduction to his reworked account of the miracle, apologizing for including heretics in his narrative[34]. He cannot understand why the first author left his readers in doubt as to whether the healed paralytic eventually converted to orthodoxy, the resolution that Maximos would clearly favor.

The New Miracles

So much for the characteristics of the older miracles, rewritten by Maximos, at least in part, in higher style, and with suitable changes to render them more comprehensible to a Palaiologan reader. Maximos' other goal was to bring the original miracula up to date by including certain miracles which had occurred in his own time. He was motivated no doubt by the desire to assure his contemporaries that Kosmas and Damian were continuing to perform miracles at their shrine. Especially if the shrine had been abandoned for a time during the Latin occupation, he would feel the need to make such propaganda for the monastery he sought to promote[35]. He ended up, as he said, selecting only eight new miracles out of many, so that the additions would not be out of proportion

32. Fols 12v-13r.

33. For ἐξακιονίτης or ἐξωκιονίτης as a name given to Arians, see Lampe, *Lexicon*, s.v.

34. Fols 24v-25r.

35. Maximos states that he does not know whether any miracles occurred at the shrine during the Latin occupation of Constantinople. This implies a break in the cult in the first half of the 13th century; otherwise some sort of tradition would have been preserved at the monastery.

to the reworked original narrative. Four of the *miracula* involved healing, while four described other types of miraculous events. All of the miracles occurred after 1261, most probably during the reign of Andronikos II.

Maximos relied on eyewitness accounts or other sorts of compelling evidence for these contemporary miracles; his first, for example, was attested by the *ex voto* gift of a textile on view in the church, a donation made by the grateful megas logothetes Constantine Akropolites after his young daughter Theodora was cured at the shrine of an unspecified disease[36]. Constantine commissioned in thanksgiving a gold and silk peplos with embroidered images of the two physician saints and his daughter, and surrounded the image with an iambic epigram celebrating the miracle.

Other beneficiaries of the miracles became monks at the Kosmidion: one such was the monk Makarios, originally from the Peloponnesos, who was healed of a stomach disease by a vision of doctors from the shrine who anointed his chest and knees with ointment[37]; another was the cabin boy who unexpectedly survived a terrible storm on the Sea of Marmara. He was in a dinghy being towed by a cargo ship belonging to the monastery when the towline snapped and he was cast adrift. The next morning he was miraculously reunited with the cargo ship, and in gratitude became a monk at the monastery[38]. Yet another presumably reliable source was the aged Gregory, domestikos of the choir at the Kosmidion, who had been afflicted with an abscess on the back of his head and an inflammation of the brain. When he came to the monastery on the feastday of Kosmas and Damian, he was so ill he was unable to participate in the services but fell asleep in an outbuilding. He then dreamed that the saints lanced the abscess, and awoke to find his clothes drenched with pus from his draining wound. Maximos tells us that each subsequent feastday Gregory visited the monastery, and recounted the tale of his miraculous healing[39].

---

36. Deubner, *Kosmas und Damian*, mir. 40, 198-199. Festugière, *Sainte Thècle* identifies the megas logothetes Akropolites as George, but Maximos must have in mind his son Constantine, since we know he had a daughter Theodora (included in *PLP* as no. 7295, although with no reference to this text of Maximos and her miraculous cure); cf. D.M. Nicol, Constantine Akropolites. A Prosopographical Note, *DOP* 19 (1965), 250. Since Theodora was probably married to Alexios Philanthropenos ca. 1295 (ibidem, 253), we may assume that she was born ca. 1280. Constantine Akropolites was named megas logothetes in 1305/6 (*PLP*, no. 520), so the composition of this new portion of the *miracula* must be after that date.

37. Deubner, *Kosmas und Damian*, mir. 47, 205-206.

38. Deubner, *Kosmas und Damian*, mir. 44, 202-203.

39. Deubner, *Kosmas und Damian*, mir. 41, 199-200.



Comparisons with Contemporary Miracula

In conclusion, I will venture a few remarks about how Maximos' miracula compare with a couple of similar contemporary works.

In a shift from his previous practice, Maximos couched the entire final section of his *miracula* in an elevated language, termed by Festugière "le style bistourné, alambiqué, véritable puzzle, cher aux Byzantins cultivés"[40]. His technique here is somewhat reminiscent of the oration of Theoktistos the Stoudite on the posthumous miracles of the patriarch Athanasios I, written perhaps a generation later, in the 1330s. This *Logos* was composed in two levels of style, with more rhetorical language, replete with classical allusions, used for the introduction and Theoktistos's digressions on his inadequacies as a panegyrist; the miracles themselves, on the other hand, are in much simpler style, with few biblical and no classical citations[41].

A different procedure was followed by Maximos' contemporary, Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, who in the early 14th century prepared a reworked version of the *miracula* at the shrine of the Theotokos tes Peges[42], which also lay just outside the walls of Constantinople. Xanthopoulos' predecessor, the anonymous 10th century author of the *miracula* which occurred at Pege between the 5th and 10th centuries, had deliberately chosen to write in simple language, that would be accessible to ordinary people, to artisans and farmers[43]. Xanthopoulos consciously decided to elevate the style of his new version, which like that of Maximos combined rewritten earlier miracles with a final section describing the miracles of the Palaiologan period. Xanthopoulos, however, consistently maintained the same high level of style throughout, never lapsing into the idiom of the original. Even more important, he substantially expanded the narrative of each miracle, typically adding details made up out of whole cloth about the genesis and symptoms of the diseases cured at Pege. Although a cleric, better known as the author of an immense *Ecclesiastical History*, Xanthopoulos was clearly well versed in the medical theory of his day, and brought a surprisingly

40. Festugière, *Sainte Thècle*, 191 note 1.

41. Cf. my remarks in *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass., 1983, 24, 33-38.

42. *Miracula of Theotokos of the Source* (BHG 1073), ed. A. Pamperis, *Λόγος διαλαμβάνων τὰ περὶ τῆς συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῆς ἀειζώου πηγῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων* ..., Leipzig 1802.

43. De templo *τῆς Πηγῆς* et miraculis (BHG 1072): *AASS*, Nov. III, Brussels 1910, 878C.

rational attitude to his descriptions of the aetiology of various diseases. Moreover, on occasion he even sought to describe how the holy water of the spring of the Virgin of Pege acted upon the body to bring about cures, in effect offering a rational physiological explanation of miraculous healing[44].

The work of Maximos the Deacon on the miracles of Kosmas and Damian can thus be seen as one example of a revival of the genre of *miracula* in the early Palaiologan era, a genre represented by the *metaphrasis* of earlier *miracula*, the recounting of new miracles at an old shrine (Kosmas and Damian, Pege), and the composition of a treatise on the miracles of a new saint such as the patriarch Athanasios I[45].

---

44. For a comparison of the two versions of the *miracula* of the Pege, see Alice-Mary Talbot, Two Acccounts of Miracles at the Pege Shrine in Constantinople, *TM* 14 (2002) (= *Mélanges Gilbert Dagron*), 605-615.

45. For a survey of healing in Constantinopolitan shrines during the reign of Andronikos II, see Alice-Mary Talbot, *Healing Shrines in Late Byzantine Constantinople* [Hellenic Canadian Association of Constantinople], Toronto [2000] (= Eadem, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001, XIV).

STEPHANOS EFTHYMIADIS

LATE BYZANTINE COLLECTIONS OF MIRACLES AND THEIR IMPLICATIONS*

The late Byzantine period produced a large number of miracle collections, either as independent documents or appendices to a saint's *Vita*. After a long gap occasioned by the meager interest that the Komnenian era, the Dark Age of hagiography[1], generally fostered in the miraculous, men of high literary competence such as Constantine Akropolites and Nikephoros Kallistos Xanthopoulos concentrated their efforts on the composition of *Miracula*. Collections such as those of Sts Euphrosyna the Younger (henceforth *MEY*)[2], Theodosia (henceforth *MTh*)[3], Zotikos[4], Kosmas and Damianos, (henceforth *MKD*)[5], and the patriarch Athanasios I (henceforth *MPAth*)[6], as well as that of the Theoto-

* After this paper was delivered, I was informed by Dr Alice-Mary Talbot of her lecture on *Healing Shrines in Late Byzantine Constantinople* given on 5th February 1997; this lecture has now been published as a book by the Hellenic Association of Constantinople, Toronto, Ontario, Canada. It is a happy coincidence that, although working independently, we have come to several similar conclusions. For their comments on this paper I wish to thank Prof. Apostolos Karpozelos and Prof. Anthony Kaldellis.

1. The majority of the few hagiographic texts produced in this period are not of Constantinopolitan origin, see Beck, *Kirche*, 271 and 638-642; on the decline of sainthood and hagiography during the Komnenian era, see P. Magdalino, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, in: *The Byzantine Saint*, 52-54; and A. Kazhdan – Ann Wharton-Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley-Los Angeles-London 1985, 94-95.

2. *Life* of Euphrosyna the Younger (BHG 627): *AASS*, Nov. III, Brussels 1910, 861-877, miracles in 875-877.

3. *Encomium* of St. Theodosia (BHG 1774): PG 140, 893-936 (a reprint from *AASS*, Maii VII, Venice 1688, 67-82).

4. *Life* of Zoticos (BHG 2480), ed. T.S. Miller, The Legend of Saint Zotikos according to Constantine Akropolites, *AnBoll* 112 (1994), 339-376.

5. *Miracula* of Cosmas and Damianos (BHG 391), ed. L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907, 193-206.

6. *Life* of patriarch Athanasios I (BHG 194c), ed. Alice-Mary Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass. 1983.

kos of the Source (*τῆς Πηγῆς*, henceforth *MThS*)[7], record shorter or longer accounts of miraculous healings that were performed in shrines of Constantinople. Interestingly enough, this revival also occurred in another imperial capital, Trebizond, where three collections, centred around the cult of St. Eugenios, the city's patron-saint, were composed in the mid-14th century[8]; however, they will be discussed on another occasion[9].

Constantinopolitan collections of the Palaiologan period date from the early 14th century, i.e. the chronology of their composition coincided largely with the reign of the most pious Andronikos II, the emperor who restored Orthodoxy (1282-1328)[10], and, to some extent, with that of his successor Andronikos III (1328-1341)[11]. The collections of Euphrosyna the Younger and Theotokos of the Source were authored by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos before 1310 and 1320 respectively and those of Zotikos and Theodosia by Constantine Akropolites in the late 13th-early 14th century. In turn those of Kosmas and Damian by Maximos the Deacon and the patriarch Athanasios I by Theoktistos the Stoudite were composed around the year 1330 or later. In other words, the composition of these texts falls within the *interim* period between the theological disputes that marked the Palaiologan period: the *Filioque* and Arsenite controversies in the 13th century and the Hesychast controversy in the 14th. Furthermore, the composition of miracle collections, on the one hand, occurred within a period when many holy figures, mostly associated with the Nicaean empire, were sanctified and, on the other, anticipated the mass canonization of

---

7. *Miracula* of Theotokos of the Source (BHG 1073), ed. A. Pamperis, *Λόγος διαλαμβάνων τὰ περὶ τῆς συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῆς ἀειζώου πηγῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων* ..., Leipzig 1802, 1-99.

8. The latest edition is by J.O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 5], Uppsala 1996, 204-359; on this edition, see the critical remarks of Od. Lampsides in *Dodone* 28 (1999), 7-53.

9. On collections of the Palaiologan and earlier periods, see St. Efthymiadis, Greek Byzantine collections of miracles. A chronological and bibliographical survey, *Symbolae Osloenses* 74 (1999), 195-211.

10. On his reign, see D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 1993², 91-147; and Angeliki E. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II (1282-1328)*, Cambridge, Mass. 1972.

11. On his reign, see Nicol, *Last Centuries*, 167-184, and Ursula V. Bosch, *Kaiser Andronikos III. Palaiologos: Versuch einer Darstellung der byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321-1341*, Amsterdam 1965.

several new heroes of faith during the age of Hesychasm, both patriarchs and ascetics[12].

With the exception of the contemporary canonized patriarch Athanasios I, late collections of miracles were devoted to saints of past centuries, thereby demonstrating a renewed interest in established cults. Thus, Constantine Akropolites, the prolific hagiographer of the Palaiologan period, concluded his *Enkomia* of St. Zotikos and St. Theodosia with short accounts of three miracles. In the *Logos* to St. Zotikos he referred to the cure from the holy disease, i.e. leprosy, of two members of a Jewish Khazar family in Constantinople as well as of a eunuch named John. As it cannot be determined whether the healings reported in this text date from older times or from the author's lifetime, they will not be dealt with here[13]. More precise and explicit is Akropolites in his *Enkomion* of St. Theodosia where he reports in great detail three miracles pertaining to serious accidents: the first is about a suddenly paralysed young boy he met in person and from whom he heard the whole story; the second is about his son-in-law Michael of Trebizond, seriously injured in a riding accident; the third is about his own chronic ailments from a leg injury he received when he was kicked by his horse[14]. All miracles related by Akropolites are realistically presented and the same holds with those authored by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. The ten posthumous miracles of St. Euphrosyna, a saint active in the reign of Leo VI, concern healings of women suffering from either barrenness

12. For saints of the Palaiologan period, see Angeliki E. Laiou-Thomadakis, Saints and Society in the Late Byzantine Empire, in: Eadem (ed.), *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick 1980, 84-114; Ruth Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan period, in: *The Byzantine Saint*, 67-87. On the revival of hagiography during the two final centuries of the Byzantine Empire, see Alice-Mary Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, in: S. Ćurčić – Doula Mouriki (eds), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire* (Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989), Princeton, New Jersey 1991, 15-26. For the miraculous healing of an emperor of the late Palaiologan period, see Evelina Mineva, Ein unedierter Kanon des Markos Eugenikos über die Heilung des Johannes VIII Palaiologos, *JÖB* 46 (1996), 325-337.

13. Miller (The Legend of Saint Zoticos, 344-345) is inclined to assign the original composition of these three miracles to a 12th century-archetype, that was later used by Akropolites.

14. See PG 140, 924-933. For a sketch of Akropolites' biography see D.M. Nicol, Constantine Acropolites. A Prosopographical Note, *DOP* 19 (1965), 249-258 (= Idem, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography* [Variorum Reprints], London 1986, IX) and R. Romano, *Costantino Acropolita, Epistole*, Napoli 1991, 15-29. Note that Akropolites is referring to his leg injury caused by his horse in Ep. 24, *ibidem*, 124-126. On the Miracles of St. Theodosia and Akropolites, see also the contribution of M. Hinterberger (Η αυτοβιογραφική αφήγηση στις Διηγήσεις Θαυμάτων), in this volume, 256.

or deafness[15]. The only man in the list of beneficients is a Vlach called Rados [*MEY* 877 (§44)]. Richer in terms of prosopography is the other collection by Xanthopoulos, the *Miracula* of the Theotokos of the Source. The composition of this extensive account was commissioned by a certain monk Makarios, a former nobleman from Serres, who facing respiratory problems was finally cured in the famous shrine after sixteen years of suffering (*MThS* 94). The author divides this rich collection of sixty-three miracles into two sections, each preceded by a long preamble (*MThS* 1-8 and 61-66). The first part consists of forty-eight rhetorical expansions of miraculous cures described in the old 10th-century collection[16]. The second and, one might say, contemporary part (Mir. 49-63) includes seventeen miracles that occurred when the famous spring waters of the monastery re-acquired healing powers after the restoration of Orthodoxy by Andronikos II. Notably, the stories of Xanthopoulos give much emphasis to the description of the symptoms of illnessses and the method of healing. Very much like Xanthopoulos on the Virgin of the Source, Maximos the Deacon connects the Latin domination to the interruption of miraculous activity in the adjacent monastery of Sts Kosmas and Damian at Kosmidion[17]. Maximos also retold the stories of the old miracles adding the accounts of another eight that took place in his own time. Finally, the *Oration on the Translation of the Relics* of the patriarch Athanasios I, a work by Theoktistos the Stoudite with extensive borrowings from the *Vita* of St. Luke the Younger (BHG 994) in the miracles section, records the impressive list of thirty-nine people, Constantinopolitan and provincial, who sought cures in the saint's monastery of Xerolophos. The author sometimes treats the beneficients collectively on the basis of the illness cured (either demonic possession or urinary problems) and concludes his extensive list of healings with people still living in his time.

15. On her cult in Constantinople, see Talbot, *Healing Shrines*, 11-13.

16. De templo *τῆς Πηγῆς* et miraculis (BHG 1072): *AASS*, Nov. III, Brussels 1910, 878-889. Only mir. 47 does not correspond to any of the old collection; it relates the cure of John patriarch of Jerusalem (*MThS*, 59-60), who came as a pilgrim to the Byzantine capital during the reign of Isaakios II Angelos (1185-1195). Yet, no patriarch, bearing this name, coincided with the reign of this emperor. On this collection, see now Alice-Mary Talbot, The Anonymous *Miracula* of the Pege Shrine in Constantinople, *Palaeoslavica* 10/2 (2002), 222-228; Eadem, Two Accounts of Miracles at the Pege Shrine in Constantinople, *TM* 14 (2002) (=*Mélanges Gilbert Dagron*), 605-609; also St. Efthymiadis, La monastère de la Source et ses miracles, in: [Byzantina Sorbonensia] forthcoming.

17. On this monastery and its rich tradition in miraculous healings, see Talbot, *Healing Shrines*, 7-9; and her contribution in this volume.

By and large, all these collections of miracles may be viewed as a selection of both episodes from the after-life of a saint, constituting thus, a kind of a posthumous biography, and noteworthy events from the life of a variety of people ranging from the ordinary to those of aristocratic background. In this respect, the corpus of late Byzantine miracle collections may shed light upon many and varied facets of religious and social life, whether these refer to the secular or the monastic domain.

Yet, before delving deeper into this world it is worth noting that, unlike other periods of Byzantine history, early 14th-century texts document several miraculous cures in sources other than hagiography. The historian Pachymeres recounts the story of a poor deaf-mute boy who, while working in the service of a certain Pegonites, saw in a dream the martyr saint Theodosia pointing out to him her own shrine. After he was anointed with the holy oil from the saint's casket, the boy recovered both his hearing and voice. Interestingly, the miracle was reported to Andronikos II who asked to test the cured boy in the presence of the patriarch. Later on, accompanied by members of the senate and the patriarch, the emperor walked on foot (*ἀκρόνυχος πεζῇ βαδίζων*) to the church[18]. Pachymeres also reports the cure of the son of Andronikos II and co-emperor, Michael IX, after the latter fell critically ill in autumn of 1303, while stationing with his campaigning army in the area of Kyzikos, *ἐν Πηγαῖς παραθαλασσιδίῳ … πόλει*[19]. Upon hearing the sad news his father dispatched a team of doctors from the capital and a monk carrying the miraculous oil from a Constantinopolitan monastery dedicated to the Theotokos[20]. In a dream the ill man was informed of the arrival of the monk and his final restoration to health. Furthermore, passages from the histories of Gregoras and Kantakouzenos relate the miraculous cure of Andronikos III in 1330 by the use of healing water from the Pege monastery[21].

---

18. See Pachymeres (*Georges Pachymérès, Relations Historiques*, ed. A. Failler [CFHB 24/4], Paris 1999), XI.32: 497-501. On the shrine of St. Theodosia, see Janin, *Eglises CP*, 143-145; and Talbot, *Healing Shrines*, 9-11.

19. Pachymeres, XI.10: 427-429. Note that in his Ep. 13.3-4 (ed. Alice-Mary Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials* [CFHB 7], Washington, D.C. 1975), 30-31 (text) and 318 (commentary) the patriarch Athanasios is also referring to the good health granted ... by God to the emperor Michael.

20. As stated in the abridged redaction of Pachymeres (XI.10: 428 note 78) the oil came from the monastery of Hodegetria: on Hodegetria, see Janin, *Eglises CP*, 199-207.

21. See Nicephorus Gregoras (*Nicephori Gregorae Byzantina historia*, ed. L. Schopen [CSHB] Bonn 1829), I, 442 and Kantakouzenos (*Ioannes Cantacuzenis ex imperatoris historiarum libri* IV, ed.

Another instance of miraculous experience comes from Theoleptos, the well-known metropolitan of Philadelphia. In a hortatory letter to Irene-Eulogia Palaiologina-Choumnaina he reports that on the day he was about to sail from the Anatolian coast he came down with terrible pain caused by dysentery. Though the physicians despaired of his life, he boarded the ship disregarding all the hardships and discomforts of a sea-voyage. Yet, not only did these hardships fail to exacerbate his sickness, they were even turned by God into healing medicines[22]. Despite the fact that Theoleptos does not associate his cure with any saint at all but with God alone, it is interesting to note that his account too, bears the typology that we encounter in a miracle tale: the failure of rationalistic medicine is followed by divine or saintly intervention. Finally, there is an instance where not only medicine but also the application of the miraculous water of Pege proved inefficient: in the correspondence of Michael Gabras we are informed that his critically ill brother John, despaired of the doctors, sought cure in the renowned Constantinopolitan shrine but to no avail[23].

To judge by these examples scattered widely in contemporary sources we can assert that the fair number of miracle collections in that period was not a random phenomenon or a literary exaggeration, but, to a great extent, corresponded to an ample recognition of the supernatural powers of shrines and saints. In other words, what is of interest here is that in an age in which the level of cultural and intellectual life rose to a new height[24] miracles were treated

---

L. Schopen [CSHB], Bonn 1828), I, 409-410, 426-427. Cf. also Alice-Mary Talbot, Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art, *DOP* 48 (1994), 138; and Eadem, *Healing shrines*, 6-7.

22. See Angela Constantinides-Hero, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline, Mass. 1994, 38-41. On the presence of Theoleptos in Asia Minor and the controversies in which he was involved, see R.E. Sinkewicz, Church and Society in Asia Minor in the Late Thirteenth century: The Case of Theoleptos of Philadelphia, in: M. Gervers – R.J. Bikhazi (eds), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 355-364.

23. See Ep. 457 (*Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290-nach 1350)*, ed. G. Fatouros [WBSt 10/2], Vienna 1973), II, 699-705; discussion by Talbot, *Healing shrines*, 137-138.

24. Cf. N. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 229; C. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, Nicosia 1982; I. Ševčenko, The Paleologan Renaissance, in: W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance*, Palo Alto 1984, 144-164; Idem, Theodore Metochites, The Chora and the Intellectual Trends of his Times, in: P. Underwood (ed.), *The Kariye Djami*, 4, Princeton 1975, 19-91; Idem, Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century, *XIVe Congrès International des Études Byzantines, Rapports*, Bucarest 1971 [= Idem, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium* [Variorum Reprints], London 1981, I]; and H. Hunger, Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit, *JÖBG* 8 (1959), 23-55.

seriously not only in the domain of hagiography but also in historiography and epistolography. One may attribute this phenomenon to an increased religiosity that apparently came about in the age following the decades when the empire fell prey, politically or doctrinally, to the Latins. As a matter of fact, all these collections reveal the atmosphere of the Byzantine capital that re-acquired the reputation of the holy city *par excellence* in the Orthodox world.

Yet, if this picture of Constantinople can be confirmed by the well-known accounts of the Russian pilgrims[25], it nonetheless presents the shrines of the capital as co-existing less harmoniously. To be sure, it is not sometimes difficult to detect in some collections signs of competition with other shrines in the capital. Thus a poor young woman from Asia Minor, demonically possessed since childhood, was carried to the monastery of St. Andrew in Krisei[26]. As no benefit was forthcoming from the saint's coffin, the woman saw in a dream St. Euphrosyna clad in monastic garments pointing out her own place located nearby. Once there the woman she endured the intense day-and-night attacks of the demon until she fell asleep and saw the saint coming out from her coffin and trying to detach the demon from the patient's mouth. The woman was finally cured after throwing up black filthy blood. Also a nun whose right ear had been sealed for years and had given away her fortune to doctors was informed about the arrival from Lesbos of the finger of St. Clement. This relic specialized in the healing of deafness and was hosted in the church of St. Nicholas of Opaina. After sending her servant to this shrine with a piece of linen-cloth, the nun went out for a walk until, at noon time, she found herself before St. Euphrosyne's convent. She touched the key of the saint's reliquary to her ailing ear and was immediately cured (*MEY* 876-877, §43). Finally, the merchant George Maioulios from Lakedaimon suffering from a cancerous sore was carried bedridden to the shrine of Theotokos in the Exakionion district in Constantinople, i.e. the monastery of Theotokos Peribleptos (Sulu Manastir), where healing water flowed. However, a voice was heard advising the ill man to leave that place and

---

25. See the commentary on the accounts of the Russian pilgrims in: G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C. 1984, 325-326 (Theotokos of the Source) and 346-351 (St. Theodosia).

26. This monastery is known from other sources to have been founded in *ca.* 1294 by the wealthy and learned widow Theodora Rhaoulaina; see D.M. Nicol, *The Byzantine Lady*, Cambridge 1994, 33-47; on her learning, see Alice-Mary Maffry Talbot, Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (=*Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*), 605-606.

Another instance of miraculous experience comes from Theoleptos, the well-known metropolitan of Philadelphia. In a hortatory letter to Irene-Eulogia Palaiologina-Choumnaina he reports that on the day he was about to sail from the Anatolian coast he came down with terrible pain caused by dysentery. Though the physicians despaired of his life, he boarded the ship disregarding all the hardships and discomforts of a sea-voyage. Yet, not only did these hardships fail to exacerbate his sickness, they were even turned by God into healing medicines[22]. Despite the fact that Theoleptos does not associate his cure with any saint at all but with God alone, it is interesting to note that his account too, bears the typology that we encounter in a miracle tale: the failure of rationalistic medicine is followed by divine or saintly intervention. Finally, there is an instance where not only medicine but also the application of the miraculous water of Pege proved inefficient: in the correspondence of Michael Gabras we are informed that his critically ill brother John, despaired of the doctors, sought cure in the renowned Constantinopolitan shrine but to no avail[23].

To judge by these examples scattered widely in contemporary sources we can assert that the fair number of miracle collections in that period was not a random phenomenon or a literary exaggeration, but, to a great extent, corresponded to an ample recognition of the supernatural powers of shrines and saints. In other words, what is of interest here is that in an age in which the level of cultural and intellectual life rose to a new height[24] miracles were treated

L. Schopen [CSHB], Bonn 1828), I, 409-410, 426-427. Cf. also Alice-Mary Talbot, Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art, *DOP* 48 (1994), 138; and Eadem, *Healing shrines*, 6-7.

22. See Angela Constantinides-Hero, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline, Mass. 1994, 38-41. On the presence of Theoleptos in Asia Minor and the controversies in which he was involved, see R.E. Sinkewicz, Church and Society in Asia Minor in the Late Thirteenth century: The Case of Theoleptos of Philadelphia, in: M. Gervers – R.J. Bikhazi (eds), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 355-364.

23. See Ep. 457 (*Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290-nach 1350)*, ed. G. Fatouros [WBSt 10/2], Vienna 1973), II, 699-705; discussion by Talbot, *Healing shrines*, 137-138.

24. Cf. N. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 229; C. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, Nicosia 1982; I. Ševčenko, The Paleologan Renaissance, in: W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance*, Palo Alto 1984, 144-164; Idem, Theodore Metochites, The Chora and the Intellectual Trends of his Times, in: P. Underwood (ed.), *The Kariye Djami*, 4, Princeton 1975, 19-91; Idem, Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century, *XIVe Congrès International des Études Byzantines*, *Rapports*, Bucarest 1971 [= Idem, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium* [Variorum Reprints], London 1981, I]; and H. Hunger, Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit, *JÖBG* 8 (1959), 23-55.

seriously not only in the [illegible] of hagiography but also in historiography and epistolography. One may [illegible] this phenomenon to an increased religiosity that apparently came about in the age following the decades when the empire fell prey, politically or doctrinally, to the Latins. As a matter of fact, all these collections reveal the atmosphere of the Byzantine capital that re-acquired the reputation of the holy city par excellence in the Orthodox world.

Yet, if this picture of Constantinople can be confirmed by the well-known accounts of the Russian pilgrims[25], it nonetheless presents the shrines of the capital as co-existing less harmoniously. To be sure, it is not sometimes difficult to detect in some collections signs of competition with other shrines in the capital. Thus a poor young woman from Asia Minor, demonically possessed since childhood, was carried to the monastery of St. Andrew in Krisei[26]. As no benefit was forthcoming from the saint's coffin, the woman saw in a dream St. Euphrosyna clad in monastic garments pointing out her own place located nearby. Once there the woman she endured the intense day-and-night attacks of the demon until she fell asleep and saw the saint coming out from her coffin and trying to detach the demon from the patient's mouth. The woman was finally cured after throwing up black filthy blood. Also a nun whose right ear had been sealed for years and had given away her fortune to doctors was informed about the arrival from Lesbos of the finger of St. Clement. This relic specialized in the healing of deafness and was hosted in the church of St. Nicholas of Opaina. After sending her servant to this shrine with a piece of linen-cloth, the nun went out for a walk until, at noon time, she found herself before St. Euphrosyne's convent. She touched the key of the saint's reliquary to her ailing ear and was immediately cured (*MEY* 876-877, §43). Finally, the merchant George Maioulios from Lakedaimon suffering from a cancerous sore was carried bedridden to the shrine of Theotokos in the Exakionion district in Constantinople, i.e. the monastery of Theotokos Peribleptos (Sulu Manastir), where healing water flowed. However, a voice was heard advising the ill man to leave that place and

---

25. See the commentary on the accounts of the Russian pilgrims in: G.P. Maj[illegible] *Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C. [illegible] (Theotokos of the Source) and 346-351 (St. Theodosia).

26. This monastery is known from other sources to have been founded [illegible] wealthy and learned widow Theodora Rhaoulaina; see D.M. Nicol, *The Byzantine Lady* [illegible] 1994, 33-47; on her learning, see Alice-Mary Maffry Talbot, Bluestocking Nuns: Intellect[illegible] the Convents of Late Byzantium, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (=*Okeanos* [illegible] *to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Stud*[illegible]

head for the Theotokos of the Source where after an incubation of forty days he was finally restored to health (*MThS*, 66-67)[27].

The overall picture that we gain from Byzantium in these collections is not one of decline or insecurity but of a society at peace. Indeed, despite their dating from a period of political decay and military turmoil, early Palaiologan *Miracula* reflect the climate of relative stability not yet shattered by any internal political strife or by Turkish advances and Catalan raids. Neither miraculous liberations of war prisoners are reported, nor do travellers by sea or land face the threat of pirates or other invaders. Only in passing are we told by Constantine Akropolites that the young boy that was also cured in St. Theodosia's shrine fled a village by the Rhyndakos river on account of the raids of the Hagarenes (i.e. the Turks); also that the woman Katenitzina, who was finally cured by the relics of the sanctified patriarch Athanasios I, was taken prisoner by the Turks while living in Prousa (*MThS* 114-116). Moreover, although natural disasters did occur at that time, they are absent from these documents[28].

However, the absence from these texts of contemporary political or military events does not imply that they are silent about the significant changes that affected late Byzantine society. As most authors adhere to the common tendency of collections to register the healings of a wide variety of people, we are in a position to derive a great deal of information about contemporary society. From a total of seventy-seven miracles that appear in the five collections examined here, forty-four refer to men and thirty-two to women[29], whereas one is collective[30]. The proportion of anonymous beneficients is relatively low, only seventeen out of seventy-seven; thirty-six persons bear family names, whereas sixteen (whether monks, priests or laymen) are known only by their first name. In terms of social status, the poor and aristocrats figure on the same scale, whereas merchants and peasants have a very few representatives.

---

27. On the monastery of Theotokos Peribleptos, see Janin, *Eglises CP*, 227-231; C. Mango, The Monastery of St. Mary Peribleptos (Sulu Manastīr) at Constantinople revisited, *REA* 23 (1992), 473-493; and F. Özgümüş, Peribleptos ('Sulu') Monastery in Istanbul, *BZ* 93 (2000), 508-520.

28. On the earthquakes that affected the empire in late 13th and early 14th century, especially those in the summer of 1296 and August 1303, see Florentia Evangelatou-Notara, *Σεισμοὶ στὸ Βυζάντιο ἀπὸ τὸν 13ο μέχρι καὶ τὸν 15ο αἰώνα. Ἱστορικὴ ἐξέταση*, Athens 1993, 36-48.

29. Mir. 7 of St. Euphrosyne (§45, 877) involves 3 women who, however, may be treated as a single one.

30. This is mir. 60 (p. 85-86) in the *Logos* by Xanthopoulos referring to the miraculous save of a crowd of people who, trying to obtain the holy water from Pege, risked to be killed after the pillar supporting the marble steps collapsed.

Nonetheless, in spite of this socially balanced picture, one cannot but discern a biased selection of beneficients in each collection. To begin with, though devoting no little space to the poor or less conspicuous individuals, collections such as the one by Akropolites and the two by Xanthopoulos either favour some members of the upper class[31] or, are meant to be a veiled eulogy of the imperial family. Specifically, two of the three miracles that the great logothete Akropolites adduces to demonstrate St. Theodosia's miraculous powers feature his son-in-law Michael of Trebizond and himself as recipients. Without restricting the cult of St. Theodosia to a specific group of people, the author apparently intended to promote this shrine by referring to his own highly-placed family.

Though similar, Xanthopoulos' intentions are more far-reaching. In both his collections he made a generous selection of members of the imperial family. The list of St. Euphrosyna's beneficients begins with the two successive wives of Andronikos II, Anna of Hungary and Yolanda-Irene of Montferrat[32]. In marked contrast with the stereotyped portrait of Byzantine woman in hagiography, both empresses first receive praise for their physical beauty. They were both delivered from the defect of barrenness after girding up their loins with belts made of silken threads from the saint's coffin. The same healing device was used also by noble women in Old Rome who were thereby able to become mothers of noble children (*οὐκ ἀγεννῶν*, *MEY* §40). Conscious of how female barrenness constituted a serious problem for a crowned or aristocratic family, Xanthopoulos highlights the saint's unique abilities in this regard. Furthermore, the author lists the healings of two deaf nuns and the servant of a third suffering from a serious ailment in her mouth and teeth. These nuns are attached to a specific Constantinopolitan convent but, interestingly enough, are described both as holders of considerable private property, which was squandered on doctors, and as possessing servants (*MEY* §43 and 47). The latter piece of evidence fits well with what we hear in the Typikon of *Bebaia Elpis*, which grants to women who came from a life of privilege the use of a single servant[33]. Though

31. On the upper class of the early Paleologan period, see now D.S. Kyritses, *The Byzantine Aristocracy in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, Ph.D. thesis, Harvard University 1997.

32. On Yolanda-Irene of Moontferrat, see A(lice) M(ary) T(albot), *ODB* 2, 1010; Nicol, *The Byzantine Lady*, 48-58; and more recently A. Failler, Le second mariage d'Andronic II Palaiologos, *REB* 57 (1999), 225-235.

33. See H. Delehaye, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues, *Académie Royale de Belgique, Mémoires*, 2ème série, 13 (1921), 71 (ch. XVIII, §94); English transl. by Alice Mary Talbot, *Bebaia Elpis*, in: J. Thomas – Angela Constantinides Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation*

monastics, St. Euphrosyna's beneficients were once again not selected at random but from a group of bluestocking nuns.

As already noted, the *Miracula* of Theotokos of the Source consist of both a rhetorical elaboration of the older collection and a supplement of contemporary miracles. Since emperors and other members of the imperial family figured prominently in the 10th-century collection, it is no surprise that in his continuation Xanthopoulos surveys miracles related to members of the ruling Palaiologan dynasty. First, in the context of a miracle, which saved a crowd of pilgrims in the shrine, Xanthopoulos praises the emperor Andronikos II by associating his reign with the performance of innumerable miracles (*MThS* 85-86). Furthermore, among the shrine's eminent beneficients the author includes Michael IX, son of the emperor, his daughter-in-law Eudocia, and two of his axe-bearing Varangian bodyguards[34]. The healing of Eudocia who was afflicted by a serious disease in the stomach exhibits considerable interest. In a state of despair she left Constantinople for one of her estates (*προάστεια*) in the village of Melitias from where she sent servants to procure some of the holy water of the Source. Soon after its use her ailments rapidly subsided but not for good. Upon eating abundant food, the pains would re-appear and paradoxically weight would be lost; conversely, moderate portions of food could keep her in good physical condition [*MThS* 85 (§59)]. Far from endorsing the ideal of fasting, Xanthopoulos' literary composition contains an implicit criticism of aristocracy and its luxurious way of life. Nonetheless, the author reserved similar criticism of bad diet for Markos, priest in the area of Magnesia and future abbot of Stoudios; his excessive ascetical zeal and eating of salted herbs caused him problems of skin allergy (*MThS* 87-89). In sum, the table of the aristocracy should be moderate and monastics should not be excessive in their diet practices.

If Akropolites and especially Xanthopoulos aspired to enhance the prestige of certain cults by linking them to the upper strata of society, this was not really the case with Maximos the Deacon and Theoktistos the Stoudite. One

---

Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, 4, Washington, D.C., 2001, 1515 and 1550.

34. These are mir. 57 and 58 (p. 78-83) referring to John Rodelphos and Manuel respectively. For the first of them, see Talbot, *Healing Shrines*, 4. The most comprehensive discussion of Varangians in the late Byzantine period may be found in Sigfüs Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, Cambridge 1978; see also D.M. Nicol, Byzantium and England, *Balkan Studies* 15 (1974), 179-203 (= Idem, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography* [Variorum Reprints], London 1986, XVII). However, both studies ignore the Varangians mentioned in the *Logos* by Xanthopoulos.

or two references to healings of members of the aristocracy notwithstanding, Maximos the Deacon's obvious concern was to defend the interests of his monastic community. Theodora, daughter of Constantine Akropolites[35], a certain Gregory, leader of the closter's choir, and a certain Blemmides, whose profession was to measure land and make distributions to farmers, are his first three beneficients. As for the remainder, Maximos seems to have rather disregarded the steady clientèle of the shrine, giving preference to miraculous episodes from the life of his monastic community.

As already noted by Ruth Macrides, "the *logos* on the translation of Athanasios' relics, with its catalogue of cures and circumstantial details of the name, profession and hometown of each pilgrim, reads like a dossier of evidence for canonisation"[36]. Taking this observation somewhat further, we may note that Theoktistos' selection of beneficients did not consist of representatives of distinguished families but rather of ordinary people, several of whom were not Constantinopolitans but pilgrims from its hinterland. The only beneficient whose social standing is, to a certain extent, highlighted is a nun named Magdalene, daughter of the imperial secretary Theodore Gabalas, "whom," according to the hagiographer, "everyone knows" (*MPAth* 90-91).

If miracle collections of this period are not convergent in terms of class orientation, they all agree in their negative view of the medical profession. Except for one simply styled *συρογενής* in the Miracles of the Theotokos of the Source (*MThS* 79-81), physicians are introduced anonymously in the narrative and are reproached for their "traditional" vices of avarice and ignorance. For all the high praises they lavish on the emperor, hagiographers like Xanthopoulos (*MThS ibid.*) or Maximos the Deacon (*MKD* 205-206) do not refrain from blaming doctors of the imperial court for maltreatment and incompetence. As a whole, such an attitude would contradict the image of sincere respect for the medical profession that, as has been noted, emerged in Byzantine literature during the 12th century[37].

However unwilling to break in this regard from their late antique and medieval predecessors, authors of early Palaiologan miracle collections do

---

35. On Theodora Akropolitissa, see Nicol, Constantine Acropolites, 250. She may be identified with the *θυγάτριον* of Akropolites who was cured of boils after being anointed with the holy myron of St. Barbaros; see Akropolites' Oration: Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου, *Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Βάρβαρον* (BHG 220), ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *ΑΙΣ* 1 (1891), 419-420.

36. Macrides, Saints and Sainthood, 84.

37. See A. Kazhdan, The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries, *DOP* 38 (1984), 43-51, esp. 50-51.

sometimes renounce basic tenets of texts of their genre. First and foremost, they minimize the interceding role of the dream in the identification of a healing shrine. People instead acquire this knowledge casually. From a whole dossier of seventy-seven miracles we cull no more than five dreams or visions. Characteristically, in his single instance of referring to a dream Theoktistos the Stoudite parenthetically warns his audience that they should not "ridicule and reproach him with regard to dreams, but remember the dreams which are recorded in many places in the Gospel and in the Apostle" (*MPAth* 106). In the same vein, in the Miracles of the Virgin of the Source healing is a "technical procedure" rather than a matter of intervention from above. Patients should make an efficient use of the healing substances of the shrine. Sometimes this is a straightforward matter, while other times it involves a complicated operation. What is more, miracles may turn out to be fruitless if cured people fail to follow the appropriate regime (as in the aforementioned case of Eudocia Palaiologina, *MThS* 83-85) or return to their sinful conduct (as in the case of a prostitute named Anna Kremaste, *MThS* 73-76). Human beings are responsible for their illnesses and cures alike.

Miracle collections, with their allusions to relic worship and the widespread interest found in them by people of different classes indeed reveal a renaissance of old and new cults in the capital. Yet, in contrast with the medieval period, cults were not restricted to the monastic domain but were integrated into the secular milieu. The emergence of a series of contemporary Typika associated with aristocratic founders confirms that shrines were assuming a new role in the Palaiologan society. In similar terms, by virtue of the miracles which they decided to register and promote, notable *literati* of the period took up the role of patron for a given shrine. In their compositions it is easy to see how the aspirations, mentality, and interests of Byzantine society were still far from those of a humanistic Renaissance. However, there are in them insights of a more pragmatic approach to miracles which could not be traced to the illustrious past.

MARTIN HINTERBERGER

Η ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΑΦΗΓΗΣΗ ΣΤΙΣ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ ΘΑΥΜΑΤΩΝ

Σκοπός της ανακοίνωσής μου είναι αφενός να παρουσιάσω τη σχέση του αυτοβιογραφικού λόγου με τα αγιολογικά κείμενα και αφετέρου να δείξω τη σημασία προσωπικών κινήτρων για τη συγγραφή *Βίων* και ιδιαίτερα διηγήσεων θαυμάτων.

Κατά κανόνα ο αυτοβιογραφικός λόγος στο Βυζάντιο αποτελεί δευτερεύον και συνοδευτικό στοιχείο των κειμένων στα οποία εμφανίζεται[1]. Δεν υπάρχουν αυτοτελή έργα που να έχουν ως κύριο θέμα την εξιστόρηση της ζωής του συγγραφέα. Βρίσκουμε όμως στα κείμενα πολλά αυτοβιογραφικά στοιχεία, στα οποία μεταξύ άλλων ο συγγραφέας αφηγείται ολόκληρη τη ζωή του ή ένα μέρος της, χωρίς αυτό να είναι το κύριο μέλημά του. Τα αυτοβιογραφικά στοιχεία πάντα υπηρετούν έναν ανώτερο σκοπό, δεν αποτελούν ποτέ αυτοσκοπό. Τα κείμενα στα οποία διακρίνουμε έντονες αυτοβιογραφικές τάσεις κατατάσσονται, όσον αφορά τα κύρια χαρακτηριστικά τους, σε έξι κατηγορίες: μοναστηριακά τυπικά, διαθήκες, αγιολογικά και ιστοριογραφικά κείμενα, απολογίες και προοίμια σε συλλογές των έργων ενός συγκεκριμένου συγγραφέα. Ο αυτοβιογραφικός λόγος, όπως εμφανίζεται στα έργα αυτά, παρουσιάζει κοινά χαρακτηριστικά, εξωτερικά και εσωτερικά, δηλαδή στη διατύπωση του τίτλου, στη θέση του αυτοβιογραφικού μέρους στο κειμενικό σύνολο, στους λογότυπους που εκφράζουν τη μετριοφροσύνη του συγγραφέα, αλλά και στο περιεχόμενο των αυτοβιογραφικών αφηγήσεων[2].

Σε έργα που είναι αφιερωμένα στη ζωή και τη λατρεία ενός αγίου ή μιας αγίας και τα οποία σήμερα ομαδοποιούνται υπό τον τίτλο «αγιολογικά κείμενα», συχνά ο συγγραφέας εμφανίζεται ως αυτόπτης μάρτυρας. Αναφέρομαι προ πάντων σε *Βίους* αγίων, σε διηγήσεις *Θαυμάτων*, αλλά και σε *Εγκώμια*. Πολλές φορές ο συγγραφέας ήταν συγγενής του αγίου, ή υπήρξε μαθητής του (σε άλλες

---

1. Για την αυτοβιογραφία στο Βυζάντιο, βλ. M. Angold, The Autobiographical Impulse in Byzantium, *DOP* 52 (1998), 52-73. M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [WBSt 22], Wien 1999. M. Angold, Autobiography and Identity: The Case of the Later Byzantine Empire, *Bsl* 60 (1999), 36-59.

2. Για την κατάταξη των αυτοβιογραφικών κειμένων, βλ. Hinterberger, *Traditionen*, 94-97.

περιπτώσεις γνωρίζει αξιόπιστους μάρτυρες). Η αυτοψία δεν προσλαμβάνει το χαρακτήρα αρχής, όπως στα ιστοριογραφικά κείμενα. Μπορούμε να πούμε όμως ότι ο συγγραφέας κατά κάποιον τρόπο συνδέεται με τον ήρωά του, άμεσα ή έμμεσα. Εξαιρούνται οι διασκευαστές παλιότερων *Βίων* αγίων (αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, ακόμη και εκεί διαπιστώνουμε καμιά φορά ως αφορμή την προσωπική εμπειρία του συγγραφέα, συνήθως σε μορφή μεταθανάτιου θαύματος του αγίου προς όφελος του συγγραφέα).

Στους *Βίους* αγίων, αλλά και σε άλλα αγιολογικά κείμενα, βρίσκουμε δύο ειδών αυτοβιογραφικές αφηγήσεις[3]. Πολλές φορές ο πυρήνας του *Βίου* είναι η αφήγηση του βίου του αγίου ή της αγίας από τον ίδιο ή την ίδια, όπως π.χ. στον *Βίο* της οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας (BHG 1042) ή στον *Βίο* του οσίου Ονουφρίου[4]. Στις δύο περιπτώσεις αυτές η διήγηση περιέχει όλη τη ζωή του αγίου, έστω και αποσπασματικά (ειρήσθω εν παρόδω ότι και οι ψευδοαυτοβιογραφικές αφηγήσεις του αγίου παρεμβάλλονται στην πρωτοπρόσωπη, σε λιγότερο βαθμό αυτοβιογραφική αφήγηση του μάρτυρα Ζωσιμά στον *Βίο* της οσίας Μαρίας και του συγγραφέα του πρώτου *Βίου* του Ονουφρίου, Παφνουτίου αντιστοίχως)[5].

Συχνότερα πρόκειται για μεμονωμένα περιστατικά, τα οποία ο άγιος διηγήθηκε κάποια στιγμή μπροστά στους μαθητές και οπαδούς του και τα οποία συμπεριλήφθηκαν αργότερα στον *Βίο* του. Μερικοί *Βίοι* αποτελούνται από μία σειρά τέτοιων σύντομων αυτοβιογραφικών αφηγήσεων, στις οποίες διατηρείται και ο πρωτοπρόσωπος λόγος του υποτιθέμενου πρωτοτύπου. Τα ανεκδοτολογικά αυτά περιστατικά θυμίζουν έντονα τις συλλογές σύντομων αφηγήσεων, όπως τα *Αποφθέγματα* των Πατέρων, τη *Φιλόθεο Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου ή το *Λειμώνα* του Ιωάννη Μόσχου. Και εκεί διατηρείται πολλές φορές ο πρωτοπρόσωπος αυτοβιογραφικός λόγος[6].

---

3. Βλ. γενικά, M. Hinterberger, Autobiography and Hagiography in Byzantium, *Symbolae Osloenses* 75 (2000), 139-164.

4. *Βίος* αγίου Ονουφρίου (BHG 1381), έκδ. Fr. Halkin, La vie de Saint Onouphre par Nicholas le Sinaïte, *RSBN* 24 (1987), 7-27.

5. Μυθοπλαστική είναι μάλλον η αυτοβιογραφική αφήγηση-πλαίσιο του Νικήτα Μάγιστρου από το συγγραφέα του *Βίου* της αγίας Θεοκτίστης της Λεσβίας (BHG 1723-1724: *AASS*, Nov. IV, 224-233). Αξιοπρόσεκτο στον *Βίο* αυτό είναι το περίτεχνο σύστημα εγκιβωτισμένων πρωτοπρόσωπων αφηγήσεων (η αφήγηση του αφηγητή>το διήγημα [§10, 228] του μοναχού>το διήγημα [§11, 228] του κυνηγού>ο αυτοβιογραφικός λόγος της αγίας)· βλ. γενικά για το λογοτεχνικό χαρακτήρα αυτού του *Βίου*, A. Kazhdan, Hagiographical Notes 9: The Hunter of the Harlot?, *BZ* 78 (1985), 49-50.

6. Π.χ. *Πάχων τις ὀνόματι περὶ τὰ ἑβδομήκοντα ἐάσας ἔτη ἐκαθέζετο* (καὶ εἶπεν)*: συνέβη δέ με ὀχληθέντα ὑπὸ τοῦ δαίμονος τῆς πορνείας ...* : J.-C. Guy (έκδ.), *Les apophthegmes des pères: collection systématique. Chapitres I-IX. Introduction, texte critique, traduction, et notes* [SC 387], Paris 1993, 308, V, 54.1-3.

Το δεύτερο αυτοβιογραφικό επίπεδο που συναντάμε σε *Βίους* αγίων είναι αυτό του συγγραφέα[7]. Στο προοίμιο πολλών *Βίων* ο συγγραφέας παραπέμπει στην ευαγγελική παραβολή του κρυμμένου και αχρησιμοποίητου ταλάντου (Ματθ. 25. 14-30). Για να αποφύγει την τύχη του οκνηρού δούλου ο συγγραφέας είναι υποχρεωμένος να αφηγηθεί όσα γνωρίζει, την αρετή του αγίου και τα θαύματα του Θεού που τελούνται μέσω των αγίων.

Συχνά φαίνεται βέβαια ότι το κίνητρο για τη συγγραφή ενός αγιολογικού κειμένου προέρχεται από προσωπικές εμπειρίες του συγγραφέα με τον άγιο, από βιώματα που είχαν αποφασιστική σημασία για τη ζωή του. Στις περιπτώσεις των *Βίων* του Θεοδώρου Συκεώτη (†613, BHG 1748) ή του Γεωργίου Χωζιβίτη (†περίπου 625, BHG 669) ο συγγραφέας του *Βίου* ήταν το πνευματικό τέκνο του αγίου και είχε ζήσει πολλά χρόνια κοντά του. Επίσης έντονο είναι το αυτοβιογραφικό στοιχείο στα έργα που έχουν γραφεί από τον Κύριλλο Σκυθουπόλεως (†μετά το 559) (ιδίως στον *Βίο* του Σάββα [†532, BHG 1608] και τον *Βίο* του Ιωάννη του Ησυχαστή [†559, BHG 897], καθώς και στους *Βίους* του Στεφάνου Σαβαΐτη (†807, BHG 1670) ή του Φιλαρέτου του Ελεήμονος (†792)[8]. Ανάμεσα στα αυτοβιογραφικά στοιχεία, που αναφέρει ο συγγραφέας, πολλές φορές συναντάμε τη θεραπεία από αρρώστια ή άλλο θαύμα που τέλεσε ο άγιος υπέρ του συγγραφέα.

Η διήγηση θαυμάτων με τη στενή έννοια του όρου εμφανίζεται είτε ως αυτοτελής συλλογή των θαυμάτων ενός ή περισσοτέρων αγίων, είτε ως παράρτημα, είτε ως συμπλήρωμα του *Βίου* ενός αγίου. Χαρακτηριστικά για την πρώτη κατηγορία είναι τα θαύματα των γνωστών αγίων ιατρών, των αναργύρων Κύρου και Ιωάννη ή Κοσμά και Δαμιανού.

Σε πολλούς *Βίους* προστίθενται – συχνά σ' ένα μεταγενέστερο στάδιο της χειρόγραφης παράδοσης– τα μεταθανάτια θαύματα του αγίου ή της αγίας, τα οποία έχει συγκεντρώσει ο συγγραφέας ή διασκευαστής του *Βίου* βασιζόμενος στις πληροφορίες αυτοπτών μαρτύρων. Εφόσον η λατρεία του αγίου διατηρείται, η διαδι-

---

7. Βλ. γενικά για τους συγγραφείς *Βίων* αγίων, St. Efthymiadis, The Byzantine Hagiographer and His Audience in the Ninth and Tenth Centuries, στο: C. Høgel (εκδ.), *Metaphrasis, Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography* [*KULTs skriftserie* 59], Oslo 1996, 59-80 και Constantina Mentzou-Meimaris, The Life of Saint's Biographers in the Middle and Late Byzantine Periods, στο: *Septième Congrès International d'Études du Sud-Est Européen* (Thessalonique, 29 août-4 septembre 1994), Rapports, Αθήνα 1994, 547-601.

8. *Βίος* αγίου Φιλαρέτου (BHG 1511z), έκδ. M.-H. Fourny – M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 (1934), 85-170. Βλ. και A. Kazhdan – L.F. Sherry, The Tale of a Happy Fool: The Vita of St. Philaretos the Merciful (BHG 1511z-1512B), *Byz* 66 (1996), 351-362 και J.O. Rosenqvist, Changing Style and Changing Mentalities: The Secondary Versions of the Life of St. Philaretos the Merciful στο: *Metaphrasis*, 42-58.

κασία επαναλαμβάνεται ώστε να διακρίνουμε διαφορετικά στρώματα επεξεργασίας και συμπλήρωσης. Στις περιπτώσεις που συνδυάζονται ο *Βίος* και τα μεταθανάτια θαύματα ενός αγίου στα χειρόγραφα διαβάζουμε ως τίτλο τη στερεότυπη διατύπωση: «Βίος καὶ πολιτεία τοῦ/τῆς ... καὶ (μερικὴ) θαυμάτων διήγησις».

Στις διηγήσεις *Θαυμάτων* προστίθεται στα δύο επίπεδα που προαναφέραμε ο αυτοβιογραφικός λόγος του μάρτυρα, ο οποίος διηγείται τα βιώματά του. Ιδιαίτερα μας ενδιαφέρουν οι περιπτώσεις στις οποίες ο μάρτυρας ταυτίζεται με τον ίδιο το συγγραφέα. Αναφέρω μερικά παραδείγματα.

Στις αρχές του 7ου αιώνα ο πατριάρχης Ιεροσολύμων Σωφρόνιος (περίπου 560-638) συνέταξε μεταξύ άλλων και μία συλλογή των θαυμάτων των αγίων Ιωάννη και Κύρου[9]. Κλείνοντας ο συγγραφέας μας εξηγεί και την αφορμή για τη συγγραφή των θαυμάτων (κεφ. 70). Σε τριτοπρόσωπο λόγο διηγείται πώς ο ίδιος προσεβλήθη από επώδυνη πάθηση των οφθαλμών. Αφού οι γιατροί είχαν πλέον χάσει κάθε ελπίδα, ο Σωφρόνιος, *ὁ ταῦτα νῦν διηγούμενος,* όπως λέει ο ίδιος, κατέφυγε στο ναό των αγίων. Κατά τη συνήθεια της εποχής κοιμήθηκε μέσα στο ναό και περίμενε να θεραπευθεί κατά την ώρα του ύπνου. Πραγματικά είδε στα όνειρά του τους αγίους και δίπλα σ' αυτούς οικεία του πρόσωπα, όπως το δάσκαλό του Ιωάννη Μόσχο και τον άγιο Θεόδωρο Στρατηλάτη, και απαλλάχθηκε κατ' αυτόν τον τρόπο από τους πόνους του. Πριν αρχίσει να περιγράφει το θαυματουργικό τρόπο ίασης των οφθαλμών του, ο Σωφρόνιος δίνει αποσπασματικά ορισμένα αυτοβιογραφικά στοιχεία. Επειδή δε θέλει να υπάρξει η παραμικρή υπόνοια αυταρέσκειας και επίδειξης στην αφήγησή του, τονίζει ότι θα παρουσιάσει τη δική του περίπτωση, όπως ακριβώς έχει παρουσιάσει και τις προηγούμενες, στις οποίες αναφέρει πάντα τη βιογραφία του θεραπευθέντος. Στο τέλος ο Σωφρόνιος εξηγεί ότι πριν ζητήσει τη βοήθεια των αγίων, τους είχε τάξει ότι θα καταγράψει τα θαύματά τους, προκειμένου να γίνει γνωστή η δύναμη του Θεού που ενεργεί διά των αγίων και με την παρούσα συγγραφή επιβεβαιώνει ότι τηρεί την υπόσχεσή του.

Παράλληλα με τον *Βίο* της αγίας Θεοφανούς (†895), της πρώτης συζύγου του αυτοκράτορα Λέοντος Ϛ', ο ανώνυμος συγγραφέας κατέγραψε και τα θαύματα της αγίας[10]. Είναι πολύ πιθανό ο συγγραφέας να ανήκε στο στενό περιβάλλον της αυτοκράτειρας και η συγγραφή του *Βίου* αποσκοπούσε σε πολιτικές σκοπι-

---

9. *Θαύματα* αγίων Ιωάννη και Κύρου (BHG 479), έκδ. N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.

10. *Βίος* αγίας Θεοφανούς (BHG 1794), έκδ. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI., *Zapiski imperatorskoj akademij nauk'*, 8. Ser. III/2, Saint-Petersburg 1898, 1-24.

μότητες, αλλά είχε και άλλους στόχους, τουλάχιστον σύμφωνα με τα λεγόμενα του συγγραφέα της[11]. Η αγία Θεοφανώ έδρασε ευεργετικά για διάφορα μέλη του σπιτικού του: είχε θεραπεύσει τον πατέρα, τη μητέρα και τον αδελφό του (κεφ. 25-29). Σύμφωνα με έναν άγραφο, όπως φαίνεται, νόμο, ο συγγραφέας αναφέρει στο τέλος του έργου ότι και ο ίδιος είχε ευεργετηθεί από τις θαυματουργικές ιδιότητές της. Δύο είναι τα συμβάντα που αποδείχθηκαν αποφασιστικά για την προσωπική ζωή του (κεφ. 30-31). Όταν άρχισε να διαδίδεται η φήμη της αγίας, ο συγγραφέας ήταν ακόμη δύσπιστος, επειδή η Θεοφανώ δεν είχε ούτε μαρτυρήσει, ούτε είχε τελέσει θαύματα. Κάποια μέρα, όμως, είδε ένα όραμα, στο οποίο ο θείος της Θεοφανούς και φίλος του συγγραφέα Μαρτίνος, τον έπεισε ότι η Θεοφανώ πραγματικά ήταν αγία και τον προέτρεψε να συγγράψει δύο κανόνες για να την τιμήσει. Το δεύτερο θαύμα είναι η θεραπεία του ανώνυμου συγγραφέα από πόνους στα νεφρά. Ήδη στο προοίμιο ο ανώνυμος δηλώνει ότι γράφει τον *Βίο* και τα θαύματα της αγίας για να την ευχαριστήσει για τις ευεργεσίες της.

Ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης (†περίπου το 1324) ήταν ο πρωτότοκος γιος του πολιτικού και ιστοριογράφου Γεωργίου Ακροπολίτη, ο οποίος είχε υπηρετήσει ως λογοθέτης του γενικού και μέγας λογοθέτης επί Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου[12]. Ο Κωνσταντίνος έκανε μία εξίσου λαμπρή πολιτική σταδιοδρομία και κατείχε τα ίδια αξιώματα με τον πατέρα του επί Ανδρονίκου Β'. Παράλληλα με την πολιτική του δραστηριότητα διέπρεψε και ως συγγραφέας, και μάλιστα αγιολογικών έργων. Συνολικά σώζονται 30 *Εγκώμια* σε διάφορους αγίους, τα οποία αποδίδονται στον Ακροπολίτη[13].

Στο προοίμιο του έργου *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ἁγίου ἐνδόξου Εὐδοκίμου* ο Ακροπολίτης λέει ότι ήταν αγιογράφος, θα ζωγράφιζε. Επειδή όμως *λόγοις παιδόθεν ἐκδοθεὶς καὶ παιδευταῖς λόγων ἐγχειρισθεὶς καὶ τούτοις μεγάλοις τε καὶ συχνοῖς καὶ πολλὰ ἐπὶ τῇ ἀσκήσει αὐτῶν πεπονθὼς* οφεί-

---

11. Βλ. A. Alexakis, Leo VI, Theophano, a *Magistros* Called Slokakas, and the *Vita Theophano* (BHG 1794), *BF* 21 (1995) (= St. Efthymiadis - Claudia Rapp - D. Tsougarakis (εκδ), *Bosphorus: Essays in Honour of Cyril Mango, Presented in Oxford, 6 July 1995*), 45-46 και G. Dagron, Théophano, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints, *Σύμμεικτα* 9/1 (1994) (= *Μνήμη Δ.Α. Ζακυθηνού*), 201-218.

12. Για τη ζωή και το έργο του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη, βλ. R. Romano, *Costantino Acropolita, Epistole*, Napoli 1991, 18-19 και *PLP*, αρ. 520, καθώς και D.M. Nicol, Constantine Akropolites. A Prosopographical Note, *DOP* 19 (1965), 249-254.

13. Βλ. τον κατάλογο των έργων του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη στο Romano, *Costantino Acropolita*, 19-25.

λει να απεικονίσει τους αγίους με λόγους/λόγια[14]. Ο συγγραφέας ευχαριστεί με αυτόν τον τρόπο τον Θεό, που του δώρισε τη χάρη της μόρφωσης. Την ευγνωμοσύνη του για την άρτια εκπαίδευσή του, για την εκμάθηση των *λόγων*, την εκφράζει και στο *Λόγο* του για την ανακαίνιση της εκκλησίας της Αναστάσεως[15].

Στα θαύματα που αναφέρονται στο *Εγκώμιο* της αγίας Θεοδοσίας ο Ακροπολίτης συμπληρώνει στο τέλος τρεις προσωπικές εμπειρίες που σχετίζονται με τη θαυματουργική δράση της αγίας[16]. Όπως αρμόζει στο μετριόφρονα αφηγητή, το πιο προσωπικό βίωμα καταλαμβάνει πάλι την τελευταία θέση ανάμεσα στα τρία θαύματα. Στο πρώτο, η θεραπεία ενός παιδιού, πρόσφυγα από τη Μικρά Ασία και ζητιάνου, ο Ακροπολίτης είναι απλός μάρτυρας. Έπειτα περιγράφει το ατύχημα του γαμβρού του[17] που είχε πέσει από το άλογο και είχε τραυματιστεί σοβαρά στο κεφάλι, γεγονός το οποίο είχε αναστατώσει ολόκληρη την οικογένεια του συγγραφέα. Στο τρίτο θαύμα ο ευεργετούμενος είναι ο ίδιος ο αφηγητής. Κάποτε ένα άλογο είχε χτυπήσει τον Ακροπολίτη στο δεξί πόδι, συγκεκριμένα στην κνήμη. Ενώ η πληγή έγιανε, οι ενοχλήσεις δεν πέρασαν, αλλά ξαναεμφανίζονταν σε τακτά διαστήματα, ακόμη και τρεις φορές το χρόνο, οπότε υπέφερε από αφόρητους πόνους και φοβόταν ότι θα έμενε παράλυτος. Οι γιατροί τον είχαν απογοητεύσει οικτρά, όχι μόνο γιατί δεν είχαν καταφέρει να τον ανακουφίσουν από τους πόνους, αλλά τον είχαν πανικοβάλει με δυσοίωνες προβλέψεις. Η τελευταία του ελπίδα ήταν να απευθυνθεί στην αγία Θεοδοσία, η σορός της οποίας βρισκόταν στη γειτονιά του σπιτιού του – αυτός είναι και ο λόγος που πληροφορήθηκε το πρώτο σύγχρονό του θαύμα. Και η αγία όντως τον θεράπευσε. Ο Ακροπολίτης ξαναβρήκε την παλιά του ευκινησία και αισθάνθηκε, όπως λέει ο ίδιος, και πάλι εικοσάχρονος[18].

Σε επιστολή του Ακροπολίτη που χρονολογείται λίγο μετά τον Αύγουστο του 1293, ο συγγραφέας πληροφορεί τον άγνωστο αποδέκτη για τον τραυματισμό του

---

14. *Βίος* αγίου Εὐδοκίμου (BHG 606), έκδ. Chr. Loparev, Žitie sv. Evdokima, *IRAIK* 13 (1908), 199-219, εδώ §1-15.

15. H. Delehaye, Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini, Epistolarum manipulus, *AnBoll* 51 (1933), 279-284, §2.13-17. Ο Κωνσταντίνος τονίζει ότι και ο πατέρας του όφειλε τη σταδιοδρομία του και τον πλούτο στην παιδεία που είχε λάβει, βλ. στο ίδιο, §5.13-17, καθώς και τη Διαθήκη του έκδ. M. Treu, Νέος κῶδιξ τῶν ἔργων Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου, *Δελτίον Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 4 (1892), 45-49, εδώ 47.29-48.4.

16. *Εγκώμιο* αγίας Θεοδοσίας (BHG 1774): PG 140, 893-936.

17. Πρόκειται για τον Μιχαήλ Τραπεζούντος, βλ. Nicol, Constantine Acropolites, 252-253.

18. *Εγκώμιο* αγίας Θεοδοσίας, 933A: *χρόνοις ἐν ὀλίγοις ἐξαρθρωθῆναι προσδόκιμος ὢν ... βαδίζω, ὡς ὅτε ἦν εἰκοσιέτης ἐβάδιζον.*

από άλογο και περιγράφει με λεπτομέρειες την πληγή, χρησιμοποιώντας το ίδιο λεξιλόγιο, όπως και στο *Εγκώμιο* της αγίας[19]. Επικρίνει δηκτικά τους γιατρούς και λέει ότι αποφάσισε να τους εγκαταλείψει οριστικά και να αφεθεί τελείως στο έλεος του Θεού. Πρόκειται χωρίς αμφιβολία για το ίδιο περιστατικό στη ζωή του Ακροπολίτη και έχει ενδιαφέρον να δει κανείς, πώς ένα γεγονός της καθημερινής ζωής τελικά εμφανίζεται ως θαύμα.

Έχει επισημανθεί το γεγονός ότι με εξαίρεση τον Ιωάννη Ελεήμονα το Νέο (BHG 934c) ο Ακροπολίτης ασχολήθηκε μόνο με αγίους του απώτερου παρελθόντος[20]. Οι περισσότεροι ανήκουν στους πρωτοχριστιανούς μάρτυρες. Φαίνεται όμως ότι η υποτιθέμενη προτίμηση αυτή δεν οφείλεται σ' ένα συγγραφικό πρόγραμμα, αλλά ότι ο Ακροπολίτης με τη συγγραφή αγιολογικών κειμένων αντιδρά σε συγκεκριμένα κίνητρα, προσωπικά και άλλα. Η Alice-Mary Talbot έχει διατυπώσει την υπόθεση, ότι πολλά από τα έργα του Ακροπολίτη προορίζονταν για δημόσια ανάγνωση με την ευκαιρία των εγκαινίων ή της γιορτής του αγίου μιας συγκεκριμένης εκκλησίας στην Κωνσταντινούπολη (και αλλού)[21]. Οπωσδήποτε όλοι οι άγιοι που έτυχαν της λογοτεχνικής προσοχής του Ακροπολίτη λατρεύονταν εκείνη την εποχή και πρέπει να ήταν «ἐν ἐνεργείᾳ» άγιοι.

Ο *Βίος* του αγίου Βαρβάρου είναι γνωστός μόνο από το *Εγκώμιον* του Ακροπολίτη. Πρόκειται για πρόσωπο του 9ου αιώνα[22]. Ο Βάρβαρος ήταν μέλος μίας συμμορίας Σαρακηνών ληστών, οι οποίοι λυμαίνονταν την περιοχή της Νικόπολης στον Αμβρακικό. Όταν σε μια μάχη οι κάτοικοι της πόλης κατατρόπωσαν

19. *Εγκώμιο* αγίας Θεοδοσίας, 932Α: *ἀλλά μοι μετὰ τὴν τετάρτην ὀδύναι γεγόνεισαν οὐδοπωσοῦν φορηταί, οὐκ ἐφ'ᾧ γε ἐπεπλήγειν μέρει, ἀλλ' ἐπὶ σφυροῖς, ἐπὶ δακτύλοις, ἐφ' ὅλῳ τῷ ταρσῷ καὶ τῷ πέλματι*: Επιστολή 24 (έκδ. Romano, *Costantino Acropolita*), 30-39: *ἀλλὰ πῶς ἂν σοι τὰ ἐντεῦθεν δεινὰ παραστήσαιμι ... τὴν μετὰ βραχὺ τοῦ ποδὸς ὅλου περιωδυνίαν ἀφόρητον; ... ταρσὸς ἐξῳδήκει ...· πέλμα παῦλαν ὀδυνῶν οὐδοπωσοῦν εὕρισκε, δάκτυλοι ὑπὲρ ἄλλαντας ἐξώγκωντο καὶ ἄναρθροι διεδείκνυντο, καὶ εἰ μὴ ἐκ τῶν ὀνύχων οὐκ ἂν ἄλλως διεκρίθησαν δάκτυλοι* (υπογραμμισμένες είναι οι λέξεις που απαντούν και στα δύο κείμενα). Πρβλ. και τη σύγκριση του προοιμίου του *Εγκωμίου* του Νικηφόρου Γρηγορά στον Άγιο Δημήτριο με την Επιστολή 117 (έκδ. Leone) του Γρηγορά (βλ. και Β. Λαούρδας, Βυζαντινὰ καὶ Μεταβυζαντινὰ ἐγκώμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον, *Μακεδονικά* 4 [1960], 47-162, εδώ 135).

20. Alice-Mary Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, στο: S. Ćurčić – Doula Mouriki (εκδ.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire* (Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989), Princeton, New Jersey 1991, 15-26, εδώ 17.

21. Talbot, Old Wine in New Bottles, 19.

22. *Βίος* αγίου Βαρβάρου (BHG 220), έκδ. Ά. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *ΑΙΣ* 1 (1891), 405-420. Βλ. γενικά *ΘΗΕ*, Γ, Αθήνα 1963, 613.

τους ληστές και σκότωσαν τους περισσότερους, ο Βάρβαρος διέφυγε και κρύφτηκε σε ένα αμπέλι. Συνέχισε τη ληστρική του δραστηριότητα, ωσότου είδε σε μια εκκλησία αγγέλους και το Χριστό να συνοδεύουν τον εφημέριο κατά την προετοιμασία της θείας λειτουργίας. Το όραμα συγκλόνισε τόσο τον Βάρβαρο, που βαπτίσθηκε Χριστιανός και αποσύρθηκε στα γύρω δάση για να ζήσει εκεί την ασκητική ζωή του ερημίτη. Απαρνήθηκε κάθε τι το ανθρώπινο και κατάντησε να περιφέρεται και να τρέφεται σαν άγριο ζώο. Με το θάνατό του ήλπιζε να εξιλεωθεί για τους πολλούς φόνους που είχε διαπράξει: την ώρα που έπινε νερό από ένα ποτάμι, κυνηγοί που τον πέρασαν για τετράποδο ζώο τον σκότωσαν. Ο ιερέας που είχε βαφτίσει τον Βάρβαρο ενημερώθηκε για το τέλος του αγίου και έκτισε ναό στη Νικόπολη. Από τότε το μύρο που αναδυόταν από τον τάφο του Βαρβάρου θεωρείτο θαυματουργό, και ήταν περιζήτητο όχι μόνο στην εποχή του Ακροπολίτη, αλλά και μεταγενέστερα[23]. Στα *Θαύματα* του αγίου Βαρβάρου τα οποία ακολουθούν τον *Βίο* του αγίου συγκαταλέγεται και η θεραπεία του συγγραφέα καθώς και της κόρης του. Ο Ακροπολίτης θεραπεύθηκε από αρθρίτιδα[24] και το μικρό παιδί του από ένα επικίνδυνο εξάνθημα (μια μορφή λέπρας), το οποίο απειλούσε να επεκταθεί σ' όλο το σώμα του. Το μύρον του αγίου αποδείχθηκε και σ' αυτήν την περίπτωση θαυματουργό[25].

Στη διασκευή των *Θαυμάτων* των αγίων Κοσμά και Δαμιανού από το Μάξιμο Διάκονο (αρχές 14ου αιώνα), με συμπληρώσεις της εποχής[26], μνημονεύεται η πολυαγαπημένη κόρη του μεγάλου λογοθέτη Κωνσταντίνου Ακροπολίτη, ονόματι Θεοδώρα, και τονίζεται η ασθενής κράση της, εξαιτίας της οποίας το παιδί είχε

---

23. Το 1361 ο πατριάρχης Κάλλιστος Α' σε μια επιστολή σε δύο βούλγαρους μοναχούς καταδικάζει τη χρήση του μύρου του αγίου Βαρβάρου το οποίο η βουλγαρική Εκκλησία χρησιμοποιούσε στο μυστήριο της βάπτισης αντί για το άγιο μύρο το οποίο θα έπρεπε να προμηθεύεται από τη Μεγάλη Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης. Βλ. J. Koder – M. Hinterberger – O. Kresten, *Das Patriarchatsregister von Konstantinopel III. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350-1363* [CFHB 19/3], Wien 2001, έγγραφο αρ. 264.160 (σ. 574).

24. *Βίος* αγίου Βαρβάρου, 419.3-7.

25. Στο ίδιο, 419.7-31. Η κόρη του συγγραφέα ήταν ακόμη σε ηλικία που δε μιλούσε (*θυγάτριον τοῦτό γε ἦν ἁπαλὸν ἔτι τὴν ὥραν, ἄρτι γὰρ τοῦ ψελλίζειν ἀρξάμενον*: 9-10). Η αρρώστια είχε προσβάλει πριν και άλλα δύο (πιο μεγάλα;) παιδιά του Ακροπολίτη, τα οποία μόνο με τη βοήθεια του θεού δεν έχασαν το φως τους (17-20).

26. *Θαυμάτα* αγίων Κοσμά και Δαμιανού (BHG 391), έκδ. L. Deubner, *Kosmas und Damianos. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907, 198-199 (θαύμα 40). Βλ. στον παρόντα τόμο τις μελέτες των Alice-Mary Talbot, Metaphrasis in the Early Palaiologan Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximos the Deacon, 227-237 και St. Efthymiadis, Late Byzantine Collections of Miracles and their Implications, 239-250.

ταλαιπωρηθεί από τη βρεφική του ηλικία. Μετά τη θεραπεία της κοπέλας από βαριά ασθένεια ο πατέρας της αφιέρωσε στο ναό των αγίων ένα κεντημένο πέπλο, που απεικόνιζε τους αγίους μαζί με την κόρη του και ήταν στολισμένο με ιάμβους του δωρητή. Στο θαύμα των Αναργύρων αναφέρεται ότι ο Ακροπολίτης αγαπούσε την κόρη του σαν να ήταν το μόνο του παιδί, αν και γεννήθηκαν και άλλα παιδιά μετά από αυτήν[27]. Η Θεοδώρα παντρεύτηκε τον ήρωα στρατηγό Αλέξιο Φιλανθρωπηνό περίπου το 1295 και πέθανε περίπου 1335-1340[28]. Ξέρουμε ότι ένας γιος πέθανε ήδη το 1295 στην τρυφερή ηλικία των 14 χρόνων, λίγο μετά το γάμο της Θεοδώρας με το Φιλανθρωπηνό[29]. Αφού, σύμφωνα με τη διήγηση των θαυμάτων των Κοσμά και Δαμιανού, η Θεοδώρα ήταν το μεγαλύτερο παιδί του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη, πρέπει το 1295 να ήταν τουλάχιστον 15 χρόνων και η γέννησή της χρονολογείται επομένως πριν το 1280. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι στην περίπτωση της κόρης του Ακροπολίτη που αναφέρεται στα θαύματα του αγίου Βαρβάρου, ως παιδί που ακόμη δεν ξέρει να μιλάει, πρόκειται μάλλον για τη μικρότερη κόρη, το όνομα της οποίας είναι άγνωστο και η οποία παντρεύτηκε τον Μιχαήλ Τραπεζούντος, ενώ τα άλλα δύο παιδιά που είχαν περάσει την αρρώστια πριν από αυτήν πρέπει να ταυτισθούν με τη Θεοδώρα και τον ανώνυμο γιο[30].

Φαίνεται ότι σε πολλές περιπτώσεις ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης είχε προσωπικό κίνητρο για τη συγγραφή έργου, με το οποίο εξυμνούσε ένα συγκεκριμένο άγιο. Στη συγγραφή του *Λόγου εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Ἐλεήμονα τὸν νέον* παροτρύνθηκε από το δάσκαλό του (δε μας αποκαλύπτεται το όνομα και είναι μάλλον αδύνατο να εξακριβωθεί)[31]. Όταν ο άγνωστος για μας δάσκαλος του Ακροπολίτη ήταν μικρό παιδί στη γενέτειρά του Νίκαια, κινδύνευσε να χάσει την όρασή του από ύπουλη αρρώστια, αλλά θεραπεύθηκε από τον Άγιο Ιωάννη, έναν τοπικό άγιο του 13ου αιώνα που ειδικευόταν στη θεραπεία οφθαλμικών παθήσε-

---

27. Θαύμα 40 (έκδ. Deubner), 5-12, ιδ. 5-9: *ἥκιστα μὲν οὖσα μονογενής, φιλτάτη δ' οὖν ὅμως καὶ τοῖς πράγμασιν οὑμενοῦν λειπομένη, παρὰ τοῦτ' ἦν μόνον ἐνδέουσα τῶν μονογενῶν, παρὸ τῇ φύσει μὴ τοῦτ' ἔδοξεν εἶναι μόνως καλὸν τὸ ἐπ' ἐκείνῃ δὴ μόνῃ λελύσθαι τε ὁμοῦ καὶ στῆναι τῶν ὠδίνων τὸ λύπης γέμον ἡδύ ...*

28. Βλ. για τα λίγα γνωστά στοιχεία σχετικά με τη Θεοδώρα, *PLP*, αρ. 7295.

29. Nicol, Constantine Acropolites, 250.

30. Βλ. πιο πάνω, σημ. 25. Η Θεοδώρα αναφέρεται ως μοναδική κληρονόμος στη διαθήκη του Ακροπολίτη (Treu, Νέος κῶδιξ 48, σειρά 34. Βλ. και Romano, *Costantino Acropolita*, 18 και Nicol, Constantine Acropolites, 250). Φαίνεται ότι ήταν το μόνο παιδί του που τότε (λίγο πριν το 1324) ζούσε.

31. *Βίος* αγίου Ιωάννη Νέου (BHG 934c), έκδ. D.I. Polemis, The Speech of Constantine Acropolites on St. John Merciful the Young, *AnBoll* 91 (1973), 31-54. Για την ταυτότητα του δασκάλου του Ακροπολίτη, βλ. στο ίδιο, 35, σημ. 2.

ων. Σύμφωνα με τα λόγια του Ακροπολίτη, τα βιογραφικά στοιχεία του αγίου για πολύ καιρό ήταν άγνωστα. Κάποτε ο άγιος αυτός εμφανίστηκε στον ιερέα του ναού, όπου φυλάσσονταν τα λείψανά του, και του διηγήθηκε τη ζωή του– πρόκειται πάλι για (ψευδο)αυτοβιογραφική διήγηση, στην οποία ο ίδιος ο άγιος εκτός από τη ζωή του διηγείται και το πρώτο του θαύμα. Ο ιερέας με τη σειρά του είπε την ιστορία στον ανώνυμο μεταγενέστερο δάσκαλο του Ακροπολίτη, ο οποίος παρακάλεσε το μαθητή του να συγγράψει το λόγο αυτό. Ο Ακροπολίτης τότε έχαιρε ήδη μεγάλης εκτιμήσεως για το λογοτεχνικό του ταλέντο και πιεζόταν από πολλές πλευρές για παρόμοιες χάρες[32].

Το 1321 ο Θεόδωρος Μετοχίτης (1270-1332) διαδέχθηκε τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη στο αξίωμα του μεγάλου λογοθέτη. Όπως ο προκάτοχός του, έτσι και ο Μετοχίτης ήταν εξέχουσα προσωπικότητα των γραμμάτων. Ανάμεσα στα ρητορικά του έργα που φυλάσσονται στη διάσημη συλλογή του ελληνικού φιλολογικού κώδικα 95 της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Βιέννης, βρίσκονται και έξι αγιολογικά κείμενα[33]. Στο *Λόγο* του *Εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα καὶ μυροβλύτην Δημήτριον* ο Μετοχίτης αναφέρει ότι ενώ παλιότερα δίσταζε να συγγράψει παρόμοιο *Εγκώμιο* προς τιμήν του αγίου λόγω της πληθώρας αντίστοιχων έργων, η θεραπεία από βαριά και επώδυνη αρρώστια τον ώθησε στη συγγραφή του παρόντος *Λόγου*[34]. Αρκείται σ' αυτόν τον ασαφή υπαινιγμό που υπάρχει στο προοίμιο και κατόπιν ακολουθεί το καθαυτό *Εγκώμιο*. Μόνο προς το τέλος του κειμένου ο συγγραφέας ξαναπιάνει το αυτοβιογραφικό νήμα, όταν μας παραθέτει περισσότερες λεπτομέρειες για το περιστατικό, το οποίο αποτέλεσε αφορμή για τη συγγραφή του *Εγκωμίου*. Βρισκόταν τότε στη Μικρά Ασία και ήταν σε άθλια κατάσταση, όχι μόνο εξαιτίας της αρρώστιας, αλλά και επειδή εκεί ήταν ξένος και μακριά από τους δικούς του[35]. Μ' αυτά τα λίγα λόγια ο Μετοχίτης υπαινίσσεται τα τραγικά για τον ίδιο και την οικογένειά του γεγονότα μετά το 1283, όταν ο πατέρας του, λόγω του φιλενωτικού του φρονήματος, φυλακίστηκε πρώτα μέσα

---

32. Βλ. και την Επιστολή 130 (έκδ. Romano).

33. Βλ. την περιγραφή του κώδικα στο H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 1. *Codices historici, codices philosophici et philologici* [*Museion* 4, 1, 1], Wien 1961, 202-204.

34. Έκδ. Λαούρδας, Ἐγκώμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον, 56-82.

35. Στο ίδιο, 81.977-979: ... *ἔκαμνον ἐπ' Ἰωνίας ἔγωγε ξένος, ἀνέστιος, παντάθλιος, ἀθλίως κείμενος καὶ εἰχόμην ἀρρήκτοις νόσου σειραῖς καὶ φάρμακον ἦν οὐδὲν οὐδαμοῦ.* Για τη ζωή του Θεόδωρου Μετοχίτη, βλ. I. Ševčenko, Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time, στο: P.A. Underwood (εκδ.), *The Kariye Cami*, IV, Princeton-New Jersey 1975, 17-91. E. De Vries-Van der Velden, *Théodore Métochite. Une Reévaluation*, Amsterdam 1987. *PLP*, αρ. 17982.

στην Κωνσταντινούπολη και αργότερα κοντά στη Νικομήδεια. Μπορεί και η αρρώστια του μικρού τότε Μετοχίτη να ήταν αποτέλεσμα του ψυχικού κλονισμού που σίγουρα αισθάνθηκε όταν αποχωρίστηκε από τους γονείς[36]. Καθώς όμως ο νους του στράφηκε στον Άγιο Δημήτριο, ησύχασε πρώτα *ἡ ψυχή* του *ἀπὸ τρικυμίας* και αμέσως μετά εμφανίστηκε φίλος του με το μύρο του αγίου, το οποίο τον απήλλαξε από την ασθένεια. Την τότε υπόσχεση να γράψει *Εγκώμιο* στον Άγιο Δημήτριο την πραγματοποίησε αργότερα, ίσως όταν είχε ήδη μπει στην υπηρεσία του αυτοκράτορα και είχε γυρίσει στην Κωνσταντινούπολη.

Στο τρίτο τέταρτο του 14ου αιώνα ο μητροπολίτης Τραπεζούντας Ιωάννης Λαζαρόπουλος (†1367/1369) συνέγραψε μια διασκευή των *Θαυμάτων* του Ευγενίου[37]. Ο Λαζαρόπουλος προσθέτει μια ιστορία που είχε ακούσει από τους γονείς του με θέμα την απελευθέρωση της Τραπεζούντας από μια τουρκική πολιορκία, και μετά από την ιστοριογραφικού χαρακτήρα αφήγηση αυτή αναφέρει στα τελευταία κεφάλαια τρία θαύματα, τα οποία έζησε ο ίδιος[38]. Και τα τρία συνδέονται με όνειρα. Στην πρώτη περίπτωση ο Λαζαρόπουλος αρρώστησε μετά από συνεστίαση με την ευκαιρία της εορτής της μεταμορφώσεως του Χριστού. Προφανώς έπασχε από έντονη και επώδυνη βαρυστομαχιά. Ελλείψει κατάλληλων φαρμάκων τα οποία σήμερα μας ανακουφίζουν σε τέτοιες κρίσεις, ο συγγραφέας βρισκόταν στο κρεβάτι και υπέφερε μέχρι να δει στον ύπνο του τον άγιο, ο οποίος τον κάλεσε να τον ακολουθήσει. Ο Ιωάννης σηκώθηκε πραγματικά και έπεσε. Η πτώση αυτή φαίνεται ότι τον συνέφερε. Τη δεύτερη φορά που είδε τον Ευγένιο στα όνειρά του, ο άγιος του ανήγγειλε την ευτυχή έκβαση ενός ταξιδιού στην Κωνσταντινούπολη. Λίγο πριν τελειώσει το έργο του το πόδι του Λαζαρόπουλου είχε πρηστεί (μάλλον έπασχε από κιρσούς, και η κατάστασή του επιδεινώθηκε από την

---

36. Το χωρισμό από τους γονείς αναφέρει σε δύο κείμενα έντονα αυτοβιογραφικού χαρακτήρα: στον Πρόλογο της *Στοιχειώσεως ἀστρονομικῆς* (έκδ. B. Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium* [Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 66], Göteborg 2003, 417.21-24) και το πρώτο ποίημα της ποιητικής συλλογής του M. Treu, Dichtungen des Gross-Logotheten Theodoros Metochites, *Programm des Victoria-Gymnasiums Potsdam* Ostern 1895, Potsdam 1895, 349-350. Βλ. και M. Hinterberger, Studien zu Theodoros Metochites: Gedicht I- Des Meeres und des Lebens Wellen - Die Angst vor dem Neid – Die autobiographischen Texte – Sprache, *JÖB* 51 (2001), 285-319, ιδίως 308.

37. *Θαύματα* αγίου Ευγενίου (BHG 612 και 613), έκδ. J.O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154: A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsalensia 5], Uppsala 1996. Για το συγγραφέα, βλ. αυτόθι και *PLP*, αρ. 14319.

38. *Θαύματα* αγίου Ευγενίου, §24-26 (1600-1791), 334-344.

πολύωρη εργασία για το βιβλίο), αλλά θεραπεύθηκε γρήγορα χάρη στη μεσολάβηση του Ευγένιου.

Λιγότερο αυστηρή δομή ακολουθούν μερικές άλλες περιγραφές θαυμάτων, οι οποίες δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν ως αγιολογικά κείμενα με τη στενή έννοια του όρου, ή να καταταχθούν σ' ένα συγκεκριμένο γραμματολογικό είδος.

Το έργο του χαρτοφύλακα της μητροπόλεως Τραπεζούντος (1314-1361) Ανδρέα Λιβαδηνού *Περιηγητικῆς ἱστορίας ἀναβάσεως Ἀνδρέου λόγος εὐχαριστήριος* είναι γνωστό ως γεωγραφική πραγματεία[39]. Στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για την εξιστόρηση των θαυμάτων, τα οποία τέλεσαν η Θεοτόκος και διάφοροι άγιοι (προπάντων οι άγιοι Θεόδωρος και Ευγένιος) κατά τη διάρκεια της ζωής του Λιβαδηνού για να τον σώσουν από δύσκολες καταστάσεις. Ο ίδιος ο συγγραφέας ονομάζει το έργο του *τὸ κατ' ἐμαυτὸν ἱστορίας διήγημα* και δηλώνει ρητά ότι το αφιερώνει στη Θεοτόκο για την *ἀπόλαυσιν τῶν ἀπειράκις ἀπείρων δωρεῶν* σε μορφή θεραπειών και άλλων θαυμάτων. Όταν ήταν μωρό, η Θεοτόκος τον έσωσε από επικίνδυνη αρρώστια. Αργότερα τον απελευθέρωσε από έντονους πόνους που του προκαλούσε το σπασμένο του χέρι. Περίπου το 1326 λαμβάνει μέρος σε μία πρεσβεία στην Αίγυπτο. Στο δρόμο της επιστροφής, το πλοίο κινδύνευσε να ναυαγήσει σε φρικτή θύελλα, όταν η Θεοτόκος εμφανίστηκε στο Λιβαδηνό και του υποσχέθηκε να τον σώσει[40]. Τα επόμενα θαύματα τελέστηκαν στην Τραπεζούντα, όπου ο Λιβαδηνός μετακόμισε περίπου το 1335. Κατά τη διάρκεια μίας πολιορκίας από τους Τούρκους (1341) μέρος της Τραπεζούντας τυλίχθηκε στις φλόγες. Πάλι ο συγγραφέας γλίτωσε από το σχεδόν βέβαιο θάνατο χάρη στη βοήθεια της προστάτιδάς του και των αγίων Ευγενίου, Γεωργίου και Θεοδώρου[41]. Μια τελευταία φορά η Θεοτόκος επενέβη, όταν σε μάχη ανάμεσα σε επαναστάτες και δυνάμεις του αυτοκράτορα της Τραπεζούντας (1354), μόνο ο Λιβαδηνός καμουφλαρισμένος μπόρεσε να ξεφύγει από τους εχθρούς του[42].

Στο *Λόγο εἰς τὸν ἐν ἁγίοις μέγιστον ἀθλητὴν καὶ μυροβλύτην Δημήτριον ἐν ἱστορίας τύπῳ τὰ νεωστὶ αὐτοῦ γεγονότα διηγούμενος θαύματα,* γραμμένο το 1427-1428, ο αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Συμεών (1416-1429) συνδυάζει τη διήγηση ιστορικών γεγονότων με παράλληλα θαύματα του αγίου Δημητρίου[43]. Ο συγγραφέας επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στα θαύματα του αγίου Δημητρίου,

39. Για το κείμενο και γενικά, βλ. Ὀδ. Λαμψίδης, *Ἀνδρέου Λιβαδηνοῦ βίος καὶ ἔργα* [*ΑΠ*, Παράρτημα 7], Ἀθῆναι 1975. Για μια σύντομη βιογραφία του Λιβαδηνού, *PLP*, αρ. 14864.

40. Στο ίδιο, 51.1-54. 12.

41. Στο ίδιο, 64.34-67.20.

42. Στο ίδιο, 80.32-81.7.

43. Ἐκδ. D. Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica* (1416/17 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary [WBSt 13], Wien 1979, 39-69.

τα οποία είδε ο ίδιος ως αυτόπτης μάρτυρας κατά την πολιορκία της Θεσσαλονίκης από τους Οθωμανούς στα χρόνια 1422-1427. Παράλληλα με άλλα αυτοβιογραφικά στοιχεία αναφέρει όμως και ένα θαύμα με επωφελούμενο τον ίδιο το Συμεών. Αρχές Ιουνίου του 1422, ο Συμεών είχε φύγει από τη Θεσσαλονίκη για να φέρει κάποια βοήθεια και πρόλαβε να γυρίσει πριν από την επιδρομή των εχθρών στις 24 του μηνός, γεγονός το οποίο απέδωσε στο Θεό, στο έλεος της Θεομήτορος και στη μεσιτεία του αγίου Δημητρίου[44].

Ανακεφαλαιώνοντας σημειώνουμε τα εξής: Όπως και σε άλλα αγιολογικά κείμενα και για τη συγγραφή διηγήσεων θαυμάτων η προσωπική εμπειρία αποτελεί βασικό κίνητρο. Όσον αφορά το περιεχόμενο των διηγήσεων θαυμάτων κατά κανόνα πρόκειται για τη διάσωση από μεγάλο κίνδυνο, πολλές φορές από βαριά αρρώστια. Παρατηρούμε ότι συνήθως ο ασθενής απευθύνεται στον άγιο μόνο αφού απέτυχε η ιατρική, βλέπουμε δηλαδή μια κατ' αρχήν ορθολογιστική στάση, η οποία εγκαταλείπεται μόνο εφόσον δε φέρει αποτέλεσμα. Σημειώνουμε επίσης τη μεγάλη σημασία των ονείρων. Συνήθως τα αυτοβιογραφικά στοιχεία τοποθετούνται στο τέλος του κειμένου πριν από τον επίλογο που συμπεριλαμβάνει και μια ευχή. Οι διηγήσεις θαυμάτων δε μας παρέχουν μόνο προσωπογραφικές πληροφορίες και δεν εμπλουτίζουν μόνο τις γνώσεις μας για την ιστορία των νοοτροπιών και την πολιτική ιστορία, αλλά αποτελούν έναν τομέα της βυζαντινής λογοτεχνίας στον οποίο οι αυτοβιογραφικές τάσεις βρήκαν γόνιμο έδαφος.

---

44. Στο ίδιο, 54.7-20.

ΑΝΝΑ ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ - Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ
ΒΟΥΛΑ ΚΟΝΤΗ - ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΠΑΝΟΠΟΥΛΟΥ

ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΛΗΘΗ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΗΣ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ (9ος-15ος ΑΙΩΝΑΣ)

Ἡ μελέτη τῆς ἑδραίωσης καὶ τῆς διάδοσης τῆς μνήμης τῶν ἁγίων βασίζεται κυρίως στὸν πλοῦτο τῆς χειρόγραφης παράδοσης γύρω ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὴ δράση τοῦ τιμώμενου ἁγίου, στὸ χρόνο τῆς ἁγιοποίησής του ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, στὴν ἀναφορὰ τῆς ἑορτῆς του στὰ ἐπίσημα *Μηνολόγια* καὶ *Συναξάρια*, στὴν ὕπαρξη ποικίλων λειτουργικῶν κειμένων ἄμεσα συνδεόμενων μὲ τὴ λατρεία του, ὅπως ὕμνων, ἀκολουθιῶν κ.λπ. Στὰ ἀνωτέρω προσδιοριστικὰ στοιχεῖα, καθοριστικὸ ρόλο παίζει ἡ χρονικὴ ἀπόσταση ποὺ μεσολαβεῖ μεταξὺ τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου, τῆς ἁγιοποίησής του καὶ τῆς σύνταξης τῆς παλαιότερης σωζόμενης βιογραφίας του. Τὸ πρόσωπο τοῦ βιογράφου, ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος ἀντιγραφῆς τοῦ *Βίου*, καθὼς καὶ ἡ διακίνηση τῶν χειρογράφων στὰ ὁποῖα διασώζονται τόσο ὁ παλαιότερος ὅσο καὶ οἱ ὑστερότεροι *Βίοι*, συνιστοῦν βοηθητικὲς πηγὲς ἄντλησης πληροφοριῶν ὡς πρὸς τὴ διάδοση τῆς λατρείας. Ἐπίσης, ἡ ἀπεικόνιση τοῦ ἁγίου στὴν τέχνη, ὅπως καὶ ἡ ἐπιλογὴ τῆς θέσης τοῦ ἁγιογραφούμενου μέσα στὸ λατρευτικὸ χῶρο, συνάπτονται ἄμεσα μὲ τὴν προσδιδόμενη πρὸς τὸ πρόσωπό του τιμή, καθὼς καὶ μὲ τὴν ἐπιδιωκόμενη προσπάθεια γιὰ τὴν προβολή του καὶ τὴ διάδοση τῆς μνήμης του. Στὸν ἴδιο σκοπὸ ἀποβλέπει καὶ ἡ ἀντίστοιχη ὀνοματοθεσία τόπων, μονῶν, ναῶν καὶ ἀσκητηρίων, οἱ ἐτησίως τελούμενες πανηγύρεις κ.λπ. Ἀξίζει στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ὕπαρξη στοιχείων (χειρογράφων, μνημείων, ἀπεικονίσεων κ.λπ.), ἀλλὰ καὶ ἡ ἔλλειψή τους εἶναι δυνατὸν νὰ ὁδηγήσει στὴ δημιουργία λανθασμένης ἢ διαστρεβλωμένης εἰκόνας. Παρὰ ταῦτα, τὸ διαθέσιμο ὑλικό, φιλολογικοῦ ἢ ἀρχαιολογικοῦ περιεχομένου, δὲν παύει νὰ ἀποτελεῖ τὸ μόνο τεκμήριο στὸ ὁποῖο μποροῦμε νὰ βασισθοῦμε, προκειμένου νὰ μελετήσουμε τὴ διαδικασία τῆς διάδοσης τῆς λατρείας τῶν ἁγίων.

Ἡ ἐξέταση τοῦ τρόπου διάδοσης τῆς μνήμης τῶν ἁγίων καὶ τοῦ περιορισμοῦ ἢ τῆς περιστολῆς της, ποὺ ὁδηγεῖ ἀναγκαστικὰ στὴ συρρίκνωση τῆς λατρείας καί, τελικά, στὴ λήθη τῶν ἁγίων, συνιστᾶ διαδικασία δυσχερή. Ὁ προσδιορισμὸς τῶν ὁρίων ἀνάμεσα στὴ μνήμη καὶ στὴ λήθη προϋποθέτει τὴν ἐφαρμογὴ μεθοδολογίας αὐστηρὰ συγκριτικῆς. Ἀθέτηση τῆς βασικῆς αὐτῆς προϋπόθεσης ὡς πρὸς τὴ

μεθοδολογία ὁδηγεῖ σὲ ἀδιέξοδο τόσο τὴν ἔρευνα ὅσο καὶ τὰ καταληκτικά της συμπεράσματα[1].

Στὴν προσέγγιση ποὺ ἐπιχειροῦμε σχετικὰ μὲ τὴ μελέτη τῆς μνήμης καὶ τῆς λήθης τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου θὰ περιορισθοῦμε κατὰ κύριο λόγο στοὺς *Βίους* τῶν ἁγίων ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι ἔζησαν καὶ ἔδρασαν μέσα στὸ συγκεκριμένο χῶρο ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 9ου μέχρι καὶ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰώνα. Ἡ ἐπιλογὴ γίνεται κατὰ τρόπο ἱεραρχικὸ μεταξὺ αὐτῶν ποὺ ἀνεξαρτήτως χρονικῆς ἀκολουθίας εἴτε ἀνέλαβαν καὶ ἐξετέλεσαν ἱεραποστολικὸ ἔργο στὴν περιοχὴ εἴτε διετέλεσαν ἐπίσκοποι ἤ, τέλος, ἦσαν ἁπλοὶ ἀσκητές. Ἐπίσης, θὰ ἀναφερθοῦμε στοὺς ἁγίους τοῦ ἰταλικοῦ ἢ ὑπόλοιπου ἑλλαδικοῦ χώρου, ποὺ ἔζησαν στὴν Πελοπόννησο γιὰ λιγότερο ἢ περισσότερο χρονικὸ διάστημα, καὶ γιὰ τοὺς ὁποίους διαθέτουμε τεκμήρια τῆς λατρείας στὴν περιοχή.

Ἡ ἐξέταση τῶν προβλημάτων σχετικὰ μὲ τὴ διάδοση καὶ τὴν περιστολὴ τῆς μνήμης τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου, καθὼς καὶ ἡ ἱστορική τους προσέγγιση, ποὺ ἐπιχειρεῖται σὲ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο μὲ αὐτὴ τὴ μελέτη, προϋποθέτει κυρίως τὴν καλὴ γνώση τῶν ποικίλων ἰδιομορφιῶν τοῦ ἐξεταζόμενου χώρου. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἰδιομορφίες αὐτές, γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ γίνει λόγος στὴ συνέχεια, πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ δράση τῶν τοπικῶν ἁγίων, μὲ τοὺς ὁποίους θὰ ἀσχοληθοῦμε, ἐκτὸς ἀπὸ λίγες ἐξαιρέσεις, συμπίπτει μὲ τὸν 9ο καὶ 10ο αἰώνα, χρόνο καθοριστικὸ γιὰ τὴ διοικητικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὀργάνωση τῆς περιοχῆς καὶ ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν κατάληψη τῆς Πελοποννήσου ἀπὸ τοὺς Τούρκους γύρω στὰ 1460.

Τὴν ἱστορικὴ αὐτὴ περίοδο διακρίνουμε σὲ δύο κυρίως φάσεις, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ποσότητας τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων ποὺ συντάχθηκαν μὲ ἀφορμὴ τὴν καταγραφὴ τῆς δράσης τοπικῶν ἁγίων. Ἡ πρώτη φάση προσδιορίζεται χρονικὰ στὶς ἀρχὲς τοῦ 9ου αἰώνα καὶ διαρκεῖ ὥς τὰ μέσα τοῦ 12ου ἤ, τὸ ἀργότερο, τὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰώνα. Ἀνάμεσα στὰ κύρια χαρακτηριστικά της εἶναι ἡ σταθερὴ προσήλωση στὸ εἰκονόφιλο ρεῦμα κατὰ τὴ διάρκεια τῆς εἰκονομαχικῆς ἔριδας, ἡ ἀνάληψη ἔντονης ἱεραποστολικῆς δράσης ποὺ ἐξαπλώνεται σὲ ὁλόκληρο τὸν πελοποννησιακὸ χῶρο, ἡ καλλιέργεια τοῦ μοναχικοῦ καὶ ἀσκητικοῦ ἰδεώδους, καθὼς καὶ ἡ σημαντικότατη αὔξηση τῶν μοναστικῶν ἱδρυμάτων καὶ ἀσκητηρίων, ἰδίως κατὰ μῆκος τοῦ βόρειου, τοῦ ἀνατολικοῦ καὶ τοῦ νότιου ἄξονα τῆς πελοποννησιακῆς χερσονήσου[2]. Μέσα στὶς συνθῆκες αὐτὲς δημιουργεῖται τὸ κατάλληλο κλίμα γιὰ τὴν ἀνάδειξη ἁγίων προσωπικοτήτων τοπικῆς ἐμβέλειας.

---

1. Εὐχαριστοῦμε καὶ ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ τὸν ἱστορικὸ τῆς τέχνης καὶ φίλο κύριο Τίτο Παπαμαστοράκη γιὰ τὴν προθυμία του νὰ διαβάσει τὸ κείμενο καὶ νὰ κάνει χρήσιμες παρατηρήσεις καὶ ὑποδείξεις.

2. Γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τοῦ ἀσκητισμοῦ στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, βλ. Ἄννα Λαμπροπούλου, *Ὁ ἀσκητισμὸς στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μέση βυζα-*

Ἡ δεύτερη φάση, ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ δραματικὴ κάμψη στὴν παραγωγὴ ἁγιολογικῶν κειμένων, σηματοδοτεῖται ἀπὸ τὴ φραγκικὴ κατάκτηση τῆς Πελοποννήσου στὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου καὶ διαρκεῖ ὡς τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰώνα. Κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ παρατηρεῖται, ἐπίσης, σημαντικὸς περιορισμὸς τῆς δράσης τοπικῶν ἁγίων, ἔντονη καλλιέργεια τοῦ μοναστικοῦ ἰδεώδους, ἀναθέρμανση καὶ ἐπαναπροβολὴ τῆς λατρείας τῶν ἁγίων ποὺ ἔδρασαν στὴν περιοχὴ κατὰ τὴν προηγούμενη περίοδο, καθὼς καὶ προσπάθεια διάδοσης τῆς μνήμης τους καὶ διατήρησης τῆς λατρείας τους. Στὴν ὁλοένα αὐξανόμενη προσπάθεια διάδοσης τῆς λατρείας τῶν τοπικῶν ἁγίων συμβάλλουν ἡ ἐπίγνωση καὶ προβολὴ τῆς δογματικῆς ταυτότητας τοῦ πληθυσμοῦ, ἡ δράση ὁπαδῶν τοῦ ἀρσενιατικοῦ κινήματος στὰ τέλη τοῦ 13ου μέχρι τὶς ἀρχὲς τοῦ 14ου αἰώνα, καθὼς καὶ ἡ ἐξάπλωση τοῦ ἡσυχαστικοῦ ρεύματος στὴν περιοχὴ ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 14ου αἰώνα[3]. Θυμίζουμε στὸ σημεῖο αὐτό, ὅτι ἡ ζωγραφικὴ τοῦ 13ου αἰώνα στὴν περιοχὴ τῆς Μάνης χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν πλουτισμὸ τῶν εἰκονογραφικῶν κύκλων μὲ σκηνὲς καὶ ἀπὸ τοὺς βίους τῶν τοπικῶν ἁγίων[4].

Ἀνάμεσα στὶς σημαντικότερες προσωπικότητες ἁγίων τῆς Πελοποννήσου ποὺ παίζουν πρωτεύοντα ρόλο μὲ τὴ δράση τους καὶ σφραγίζουν μὲ τὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο τους τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, συγκαταλέγεται ὁ ὅσιος Νίκων ὁ «Μετανοεῖτε» (928-1005;). Ἡ φήμη του ὡς ἁγίου, εὐρύτατα διαδεδομένη στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο ἤδη ὅσο ζοῦσε, διατηρήθηκε ζωηρὴ καὶ μετὰ τὸ θάνατό του, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὴν τιμὴ ποὺ ἀποδιδόταν στὸν τάφο καὶ στὰ προσωπι-

---

ντινὴ περίοδο, Ἀθήνα 1994, 71-76. Βλ. ἐπίσης, Ἄννα Λαμπροπούλου, Ἠ. Ἀναγνωστάκης, Βούλα Κόντη, Μαρία Λεοντσίνη, Ἀγγελικὴ Πανοπούλου, Ὁ μοναχισμὸς στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο, *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού: 9ος-20ός αιώνες*, Αθήνα 1996, 77-107. Γιὰ τὴν περίοδο τῆς εἰκονομαχίας στὴν Πελοπόννησο καὶ εἰδικότερα στὴ Λακωνία, βλ. Βούλα Κόντη, Μαρτυρίες γιὰ τὴν εἰκονομαχικὴ ἔριδα στὴν Πελοπόννησο. Προβλήματα καὶ προσεγγίσεις, *Σύμμεικτα* 13 (1999), 77-95.

3. Σχετικὰ μὲ τὶς ἐπιδράσεις καὶ τὶς πηγὲς ἔμπνευσης τῶν δημιουργῶν τῶν εἰκονογραφικῶν προγραμμάτων, βλ. Τ. Παπαμαστοράκης, *Ὁ διάκοσμος τοῦ τρούλου τῶν ναῶν τῆς παλαιολόγειας περιόδου στὴ βαλκανικὴ χερσόνησο καὶ τὴν Κύπρο*, Ἀθήνα 2001, 263 κ.ἑξ. Γιὰ τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν καὶ τὶς ἐπιδράσεις του στὶς περιφερειακὲς περιοχὲς τῆς αὐτοκρατορίας, βλ. Π. Γουναρίδης, *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261-1310). Ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων*, Ἀθήνα 1999, 70-79, 230-234. Γιὰ τὴν περιοχὴ τῆς Λακωνίας, βλ. Ἀναστασία Κοντογιαννοπούλου, Το πορτρέτο του πατριάρχη Αρσενίου Αυτωρειανού στην Παναγία Χρυσαφίτισσα της Λακωνίας (1289/90). Μια προσπάθεια ιστορικής ερμηνείας, *Βυζαντιακά* 19 (1999), 225-238.

4. Γιὰ τὸ θέμα γενικότερα, βλ. Ν.Β. Δρανδάκης, Παρατηρήσεις στὶς τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰώνα ποὺ σώζονται στὴ Μάνη, στό: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle-New York 1986, 686. Ὁ ἴδιος, *Βυζαντινὲς τοιχογραφίες τῆς Μέσα Μάνης*, Ἀθήνα 1995, 267.

κά του ἀντικείμενα[5]. Ἐπίσης, λίγα χρόνια μετὰ τὸ θάνατό του φαίνεται ὅτι εἶχε ἀρχίσει νὰ τελεῖται ἐτήσια πανήγυρη κατὰ τὴν ἡμέρα μνήμης του, στὶς 26 Νοεμβρίου[6]. Ἂς σημειωθεῖ, ὅτι στὸ *Συναξάριο* τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως δὲν ἀπαντᾶ ὁ Νίκων, πρᾶγμα ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ βίος καὶ ἡ δράση του δὲν ἦταν εὐρύτερα γνωστὰ στὴν πρωτεύουσα. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ γεγονός, ὅτι κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο μόνο στὰ ἔντυπα *Μηναῖα* ἀναφέρεται ἡ μνήμη τοῦ Νίκωνος. Τὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα τῆς ἀκολουθίας πρὸς τιμήν του συνετέθησαν βασισμένα στὸν *Βίο* του μετὰ τὸ 1394, ἐνῶ τὰ δύο τροπάρια ποὺ συνέγραψε ὁ Νικόλαος Μαλαξὸς δημιουργήθηκαν πιθανότατα πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκδοση τοῦ *Μηναίου*. Ἡ *Ἀκολουθία* ποὺ περιεχόταν στὸ *Μηναῖο*, μαζὶ μὲ τὸ συναξαριακὸ *Βίο*, διατήρησαν ζωντανὴ τὴ μνήμη τοῦ ὁσίου[7].

Ὁ παλαιότερος σωζόμενος *Βίος* τοῦ Νίκωνος περιέχεται στὸ Βαρβερινὸ κώδικα 583, ποὺ χρονολογεῖται στὸ τρίτο τέταρτο τοῦ 14ου αἰώνα[8], μαζὶ μὲ τὸν *Βίο* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας, ἐνῶ ὁ νεότερος στὸν Κουτλουμου-

5. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος (BHG 1366-1367), ἔκδ. Ὀδ. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε. Κείμενα - Σχόλια* [*ΑΠ*, Παράρτημα 13], Ἀθήνα 1982, §35, 96 κ.ἑξ. Βλ. ἐπίσης, νεότερη ἔκδ. D.F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987.

6. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος, §37, 106 (Λαμψίδης). Γιὰ τὴν πανήγυρη αὐτὴ ἀλλὰ καὶ τὶς ἄλλες ἐτήσιες πανηγύρεις στὴν Πελοπόννησο, βλ. Ἄννα Λαμπροπούλου, Οἱ πανηγύρεις στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μεσαιωνικὴ ἐποχή, στό: Χριστίνα Ἀγγελίδη (ἐκδ.), *Ἡ Καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο. Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση* [Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συμποσίου ΚΒΕ/ΕΙΕ], Ἀθήνα 1989, 291-310, 294-295.

7. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 291. Ἡ ἔλλειψη ὑμνογραφίας ἢ ἀκολουθίας πρὸς τιμὴν τοῦ ὁσίου, πρὶν ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα, μπορεῖ νὰ εἶναι ἐντελῶς συμπτωματικὴ καὶ βεβαίως δὲν ἀποτελεῖ στοιχεῖο ἀξιοποιήσιμο στὴ συναγωγὴ συμπερασμάτων. Γιὰ τὴν ἀκολουθία αὐτὴ τοῦ ὁσίου Νίκωνος, βλ. Λαμψίδης, ὅ.π., 263-269.

8. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ Βαρβερινοῦ κώδικα 583 στὸ τρίτο τέταρτο τοῦ 14ου αἰώνα, τὸ περιεχόμενο καὶ τὴν προέλευσή του, βλ. Sofia Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Wiesbaden 1998, 201-207. Ὁ Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 273-274 σημ. 4, μολονότι ἀναγνωρίζει ὅτι δὲν εἶναι γνωστὴ ἡ προέλευση τοῦ κώδικα, θεωρεῖ πιθανόν, υἱοθετώντας παλαιότερη σχετικὴ ἄποψη τοῦ N.A. Vées, Vie de Saint Théoclète, évêque de Lacédémone, publiée d'après le manuscrit n. 583 de la Bibliothèque Barberine, *Vizantijskoe Obozrenie* 2 (1916), Suppl. I, 1-54, νὰ γράφτηκε εἴτε στὴ Λακεδαίμονα εἴτε ἀπὸ Λακεδαιμόνιο εἴτε ἀπὸ κάποιον κατὰ ὁποιοδήποτε τρόπο σχετιζόμενο μὲ τὴ Λακεδαίμονα. Κατὰ τὸν Vées (Vie de Saint Théoclète, 4) ἡ γραφὴ τῶν *Βίων* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου καὶ τοῦ ὁσίου Νίκωνος ποὺ περιέχονται στὸν κώδικα προέρχονται ἀπὸ τὸ ἴδιο χέρι καὶ μποροῦν νὰ χρονολογηθοῦν πιθανὸν στὸ 14ο αἰώνα. Γιὰ τοὺς κώδικες καὶ τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Νίκωνος, βλ. J.O. Rosenqvist, The Text of the Life of St Nikon "Metanoeite" Reconsidered, στό: J.O. Rosenqvist (ἐκδ.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 93-111.

σιανὸ κώδικα 210, τοῦ 17ου αἰώνα (1630)[9]. Καὶ οἱ δύο κώδικες ἀνήκουν, σύμφωνα μὲ τὸν Ὀδ. Λαμψίδη, στὸν ἴδιο κλάδο τῆς χειρόγραφης παράδοσης[10] ποὺ δημιουργήθηκε ἑκατὸν πενήντα χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ὁσίου καὶ περιέχουν τὸν ἴδιο *Βίο* τοῦ Νίκωνος. Ἡ σύνθεση τοῦ παλαιότερου *Βίου* πραγματοποιήθηκε κατὰ τὸ Λαμψίδη σταδιακὰ σὲ τρεῖς φάσεις: τὸ πρῶτο τμῆμα συντάχθηκε ἀπὸ μοναχὸ τῆς μονῆς τοῦ Νίκωνος ἀμέσως μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ὁσίου, τὸ δεύτερο γύρω στὸ 1025, ἐνῶ τὸ τρίτο τμῆμα συνέγραψε ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τὸ 1149, κάνοντας τὴν ἐπεξεργασία τοῦ συνόλου καὶ προσθέτοντας πρόλογο καὶ ἐπίλογο[11]. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Βίου*, ὅπως συμπεραίνεται ἀπὸ τὰ ἐσωτερικὰ δεδομένα τοῦ κειμένου, μιμήθηκε τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη[12], ἐνῶ γνώριζε καὶ χρησιμοποίησε σὲ δύο ἢ τρεῖς περιπτώσεις καὶ τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας[13].

Πέρα ἀπὸ τὴν ἐναργέστατη μνήμη καὶ μνημόνευσή του, καθὼς καὶ τὴ συνεχιζόμενη καταγραφὴ τῆς μεταθανάτιας θαυματουργοῦ δράσης του, στὴ διατήρηση τῆς μνήμης καὶ τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου συνέβαλαν καὶ οἱ ἀπεικονίσεις του στὴ μνημειακὴ ζωγραφική[14]. Οἱ ἀναφερόμενες στὸν *Βίο* προσπάθειες ἀπεκόνισης τοῦ Νίκωνος, ἂν καὶ κοινὸς τόπος, δηλώνουν σαφῶς τὸ ἐνδιαφέρον τῶν συγχρόνων του γιὰ τὴν ἀποτύπωση τῆς μορφῆς τοῦ ὁσίου, γεγονὸς ποὺ ἀποτελεῖ στοιχεῖο

---

9. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 277-281. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, 2.

10. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 324-334, 351-353. Ὁ ἐκδότης ἐπισημαίνει ὅτι οἱ διαφορὲς τοῦ κειμένου τῶν δύο κωδίκων δὲν σχετίζονται μὲ τὶς εἰδήσεις καὶ τὶς πληροφορίες γύρω ἀπὸ τὸ βίο καὶ τὰ θαύματα τοῦ ὁσίου ἀλλὰ μὲ χωρία τοῦ Βαρβερινοῦ, τὰ ὁποῖα ὁ Κουτλουμουσιανὸς κώδικας ἀντικατέστησε ἢ ἐπιβράχυνε ἢ ἁπλούστευσε.

11. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 357-380. Οἱ φάσεις σύνθεσης τοῦ *Βίου*, ὅπως μᾶς παραδίδεται σήμερα, καλύπτουν χρονικὰ δύο αἰῶνες, τὸν 11ο καὶ τὸ 12ο, καὶ οἱ προσθῆκες τῶν θαυμάτων στὸ τρίτο τμῆμα μαρτυροῦν τὴ διαχρονικότητα καὶ τὴ διάδοση τῆς λατρείας καὶ τῆς θαυματουργικῆς ἀκτινοβολίας τοῦ ὁσίου στοὺς αἰῶνες αὐτούς.

12. Ὁ συντάκτης τοῦ τελευταίου τμήματος τοῦ *Βίου* προσέθεσε θαύματα ποὺ περιέχουν δείγματα μίμησης ἀπὸ τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Λουκᾶ, βλ. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 335-344.

13. Ὁ συντάκτης τοῦ πρώτου *Βίου* τοῦ ὁσίου Νίκωνος γνώριζε τὸν *Βίο* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου, τὸν ὁποῖο καὶ μιμήθηκε σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις. Δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονός, ὅτι καὶ οἱ δύο *Βίοι* ὁλοκληρώνονται μὲ τὴ διήγηση τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων, χωρὶς τὴν ἀναφορὰ μεταθανάτιων θαυμάτων, βλ. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 349-350.

14. Γιὰ τὴ σημασία τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων ὡς πηγῆς ἔμπνευσης γιὰ τὴν τέχνη, βλ. A. Kazhdan – H. Maguire, Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art, *DOP* 45 (1991), 1-22. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι μερικοὶ βιογράφοι ἁγιολογικῶν κειμένων ἐνδιαφέρονται νὰ δώσουν ὅλα ἐκεῖνα τὰ φυσιογνωμικὰ στοιχεῖα τοῦ ἁγίου ποὺ θὰ βοηθήσουν στὴ μετέπειτα ἀπεικόνισή του, βλ. σχετικὰ τὰ παραδείγματα ποὺ δίνονται ἀπὸ τὸν G. Dagron, Holy Images and Likeness, *DOP* 45 (1991), 23-33. Γιὰ τὶς κατηγορίες τῶν βυζαντινῶν εἰκόνων, κοινῶν καὶ θαυματουργῶν, ἀπὸ τὸν 11ο μέχρι τὸ 15ο αἰώνα, βλ. N. Oikonomides, The Holy Icon as an Asset, *DOP* 45 (1991), 35-44.

πρώιμης τοπικῆς λατρείας. Ἤδη στὸν *Βίο* τοῦ Νίκωνος γίνεται λόγος ἀπὸ τὸ βιογράφο γιὰ τὴν ὕπαρξη ἀρκετῶν ἀπεικονίσεών του[15]. Ἡ πρώτη ἔγινε ἀπὸ Κωνσταντινουπολίτη ζωγράφο μὲ ἐντολὴ τοῦ Ἰωάννη Μαλακηνοῦ λίγο καιρὸ μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ὁσίου[16]. Ὁ Μαλακηνὸς περιέγραψε μὲ λεπτομέρειες τὰ χαρακτηριστικὰ[17] τοῦ ὁσίου στὸ δεξιοτέχνη ζωγράφο, ὁ ὁποῖος καὶ φιλοτέχνησε τὸ πορτραῖτο καὶ στὴ συνέχεια προσέθεσε τὰ χρώματα. Ὁ ζωγράφος, ἀφοῦ τελειοποίησε τὴν εἰκόνα, τὴν παρέδωσε στὸ Μαλακηνό, ὁ ὁποῖος φαίνεται ὅτι τὴ δώρησε στὴ μονὴ τοῦ ὁσίου Νίκωνος, ὅπου καὶ βρισκόταν κρεμασμένη ἀκόμη κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ γραφόταν ὁ *Βίος*[18]. Ἕνα ἀπὸ τὰ πορτραῖτα ποὺ ἀναφέρονται στὸν *Βίο* πρέπει νὰ σωζόταν στὴ Σπάρτη καὶ νὰ ἀποτέλεσε, πιθανότατα, τὸ πρότυπο τῶν ἀπεικονίσεων τοῦ ὁσίου στοὺς ναοὺς τῆς εὐρύτερης περιοχῆς.

Ὁ εἰκονογραφικὸς τύπος τοῦ ὁσίου Νίκωνος ἔχει ἤδη διαμορφωθεῖ ἀπὸ πολὺ νωρίς. Αὐτὸ προκύπτει ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι στὴ μονὴ τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ τῆς Φωκίδας σώζεται ἐντοίχια ψηφιδωτὴ εἰκόνα του ποὺ μπορεῖ νὰ χρονολογηθεῖ στὴν περίοδο 1011-1025 καὶ ἀποτελεῖ τὴ μόνη λαμπρὴ καὶ γνωστὴ ἀπεικόνιση τοῦ ὁσίου ἐκτὸς Πελοποννήσου[19]. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὸ βόρειο τοῖχο τοῦ κοιμητηριακοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς τοῦ Κούνου σώζεται μία ἀδημοσίευτη, ἀκόμη, ἀπεικόνιση τοῦ ὁσίου μὲ τὴν ἁγία Κυριακὴ καὶ τὴν ἁγία Εὐλαλία, ποὺ μπορεῖ νὰ χρονολογηθεῖ μέσα στὸν 11ο αἰώνα[20]. Ἀπὸ τὶς λοιπὲς σωζόμενες στὸ λακωνικὸ χῶρο τοιχογραφίες (εἰκ. 1) τοῦ ὁσίου λίγες σχετικὰ εἶναι αὐτὲς ποὺ μποροῦν νὰ χρονολογηθοῦν στὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο. Συχνότατη εἶναι, ἀντίθετα, ἡ ἀπεικόνισή του κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὑστεροβυζαντινῆς περιόδου στοὺς ναοὺς τῆς

15. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 435. Πρόκειται γιὰ πέντε μαρτυρούμενες ἢ πιθανολογούμενες ἀπεικονίσεις τοῦ ὁσίου Νίκωνος, γιὰ τὶς ὁποῖες γίνεται λόγος στὸν *Βίο*. Ἡ μία ἀπὸ αὐτὲς ἀφορᾶ τὴν ἀπεικόνισή του ἐπάνω σὲ λίθινη πλάκα.

16. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος, §33.90-92 (Λαμψίδης). Γιὰ τὴν εἰκόνα, βλ. Ν.Β. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, *Πελοποννησιακὰ* 5 (1962), 306-319. Kazhdan – Maguire, Byzantine Hagiographical Texts, 5.

17. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 309. Σύμφωνα μὲ τὶς πληροφορίες τοῦ *Βίου*, ὁ ὅσιος ἦταν ἀδύνατος, ψηλός, εἶχε μαῦρα μαλλιά, φοροῦσε φθαρμένο μανδύα καὶ μοναχικὸ κουκούλι, ἐνῶ κρατοῦσε σταυροφόρο ράβδο.

18. Γιὰ τὴν ἀπεικόνιση τοῦ ὁσίου Νίκωνος καὶ ἄλλων ἁγίων, βλ. Κωνσταντίνα Μέντζου-Μεϊμάρη, Ἀπεικονίσεις δημοφιλῶν ἁγίων, *Ἡ Καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο*, 587-602.

19. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 313. Ε.Γ. Στίκας, *Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος*, Ἀθήνα 1970, 10, 32, πίν. 27α-β. Maria S. Theocharis, Les icônes-portraits des saints en Grèce aux Xe-XIe siècles, *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines*, II. *Art et Archéologie*, B', Ἀθήνα 1981, 798 εἰκ. 1, 801, 804.

20. Efthalia C. Constantinides, The Frescoes of the Church of the Holy Archangels at Zemo-Krichi, Raca (Georgia) and the Contemporary Monuments on Mani in Southern Greece, *ΔΧΑΕ* περ. Δ', 17 (1993-1994), 186.

Λακωνίας. Στὸ σύνολο τῶν τριαντατεσσάρων δημοσιευμένων ἢ ὑπὸ δημοσίευση, μέχρι σήμερα, τοιχογραφιῶν μὲ τὴν ἀπεικόνιση τοῦ Νίκωνος οἱ τριάντα περίπου χρονολογοῦνται ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά[21].

Εἰδικὰ στὸ μοναστηριακὸ ναὸ τῆς Χρυσαφίτισσας, ὁ ὅσιος Νίκων εἰκονίζεται μαζὶ μὲ τὶς ἡγετικὲς μορφὲς τοῦ αἰγυπτιακοῦ καὶ τοῦ παλαιστινιακοῦ μοναχισμοῦ καὶ μάλιστα σὲ θέση τιμητική, ἀπέναντι ἀπὸ τὸν ἅγιο Ἀντώνιο, γεγονὸς ποὺ φανερώνει τὴν προβολὴ τοῦ ὁσίου στὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ ναοῦ. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ ἐπισημανθεῖ, ὅτι στὴ Χρυσαφίτισσα σώζεται καὶ ἡ μοναδικὴ ἀπεικόνιση τοῦ πατριάρχη Ἀρσενίου[22], γεγονὸς ποὺ δηλώνει τὴ σχέση τοῦ ἀρσενιατικοῦ κινήματος μὲ τὰ μοναστικὰ κέντρα τῆς Πελοποννήσου, κυρίως δὲ τῆς Λακωνίας[23]. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ἡ ἀπεικόνιση τοῦ ὁσίου σὲ δύο σημαντικότατους ναοὺς τοῦ 14ου αἰώνα στὸ Μυστρᾶ, στὸ Ἀφεντικὸ[24] καὶ στὴν Περίβλεπτο.

Ἡ θέση, στὴν ὁποία εἶχε τοποθετηθεῖ κατὰ περίπτωση ἡ ἀπεικόνιση τοῦ ὁσίου Νίκωνος στοὺς ναοὺς αὐτοὺς (πρόθεση, βόρειος ἢ νότιος τοῖχος, δίπλα στὸ τέμπλο, νάρθηκας, ἐσωράχια κ.λπ.), φανερώνει πιθανότατα τὴν ἀξία ποὺ εἶχε γιὰ τὴν κάθε περιοχὴ ὁ ὅσιος καὶ τὴν ἀντίστοιχη τιμὴ/λατρεία ποὺ ἀποδιδόταν στὸ πρόσωπό του. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ, ὅτι ἔχουν σωθεῖ πολὺ λίγοι βυζαντινοὶ ναοὶ στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο[25], ἀφιερωμένοι στὸν ὅσιο Νίκωνα καὶ ἕνας στὰ Κύθηρα[26].

---

21. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 310-318. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 436-440.

22. Ἡ ὕπαρξη τῆς προσωπογραφίας τοῦ Ἀρσενίου στὴ Χρυσαφίτισσα ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Μιχαὴλ Σεβαστός, χορηγὸς τοῦ εἰκονογραφικοῦ διακόσμου τοῦ ναοῦ, ἦταν ὀπαδὸς τῶν Ἀρσενιατῶν, βλ. Παπαμαστοράκης, *Ὁ διάκοσμος*, 310. Ὁ πατριάρχης εἰκονίζεται στὸ Ἱερὸ Βῆμα τοῦ ναοῦ, βλ. Jenny P. Albani, *Die byzantinischen Wandmalereien der Panagia Chrysaphitissa-Kirche in Chrysapha/Lakonien*, Athen 2000, 50-52, 114, πίν. 2.

23. Γουναρίδης, *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν*, 72-73. Κοντογιαννοπούλου, Το πορτρέτο του πατριάρχη Αρσενίου, 234-236. Ἡ ἐπίσημη λατρεία τοῦ Ἀρσενίου, ἀλλὰ καὶ ἡ λογοτεχνία ποὺ κυκλοφοροῦσε γύρω ἀπὸ αὐτὴν στὰ τέλη τοῦ 13ου - ἀρχὲς τοῦ 14ου αἰώνα, ἐντάχθηκαν στὰ πλαίσια τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς προπαγάνδας τοῦ Ἀνδρονίκου Β'.

24. Βρίσκεται στὸν ὄροφο τοῦ νάρθηκα τοῦ Ἀφεντικοῦ (1312-1320), ἀκριβῶς κάτω ἀπὸ τὴν Πεντηκοστή. Τὴν πληροφορία ὀφείλουμε στὴ φίλη ἀρχαιολόγο κυρία Νίκη Ἐτζέογλου.

25. Λακωνία: Τρύπη Λακεδαίμονος, ἀσκητήριο Ὁσίου Νίκωνος, βλ. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 311 σημ. 1. Καλλιόπη Διαμαντῆ, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ ἀσκηταριοῦ τοῦ Ἁγίου Νίκωνα στὴν Τρύπη τῆς Λακωνίας, *ΛΣ* 9 (1988), 347-375. Ἀρκασάδες Ξηροκαμπίου Λακεδαίμονος, ναὸς Ὁσίου Νίκωνος, βλ. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 311 σημ. 1. Πρβλ. Διαμαντῆ, Οἱ τοιχογραφίες, 349 σημ. 7. Φαρακλὸ Ἐπιδαύρου Λιμηρᾶς, ναὸς Ὁσίου Νίκωνος, βλ. Ν.Β. Δρανδάκης, Ν. Γκιολές, Ἑλένη Δωρῆ, Σοφία Καλοπίση, Βικτωρία Κέπετζη, Χαρὰ Κωνσταντινίδη, Μαρία Κωνσταντουδάκη, Μαρία Παναγιωτίδη, Ἔρευνα στὴν Ἐπίδαυρο Λιμηρά, *ΠΑΕ* 1982, 438. Κότρωνας Μέσα Μάνης, ναὸς Ἁγίου Νίκωνος (Ἅι-Νίκος), βλ. Ν.Β. Δρανδάκης, Ἑλένη Δωρῆ, Σοφία Καλοπίση, Μαρία Παναγιωτίδη, Ἔρευνα στὴ Μάνη, *ΠΑΕ* 1978, 157-158 ἀρ. 19.

26. Ναὸς Ἁγίου Νίκωνος στὰ Ζαγλανικιάνικα Ποταμοῦ, βλ. Δρανδάκης, Εἰκονογραφία, 311 σημ. 1 καὶ Μ. Χατζηδάκης – Ιωάννα Μπίθα, *Ευρετήριο βυζαντινών τοιχογραφιών Ελλάδος. Κύθηρα*, Αθήνα 1997, 259-266.

Ἡ ἀπουσία ἀπεικόνισης τοῦ ὁσίου Νίκωνος ἀπὸ μνημεῖα τοῦ κορινθιακοῦ, ἀχαϊκοῦ καὶ ἠλειακοῦ χώρου, ἂν δὲν ἀποδοθεῖ στὴν πολιτικὴ συγκυρία καὶ στὴν ἰδιομορφία τῆς κατανομῆς τῶν τοιχογραφημένων μνημειακῶν συνόλων στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο, ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ διάδοση τῆς λατρείας του περιορίζεται κυρίως στὴ νότια καὶ λίγο στὴν κεντρικὴ Πελοπόννησο. Ἡ περιορισμένη αὐτὴ λατρεία μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ ὡς ἕνα σημεῖο μέσα στὸ γενικότερο πλαίσιο τῶν ἐνδοεκκλησιαστικῶν ἀνταγωνισμῶν καὶ διεκδικήσεων ποὺ παρατηροῦνται στὴν περιοχὴ ἤδη ἀπὸ τὸν 9ο αἰώνα, ἀλλὰ κυρίως κατὰ τὸ 10ο καὶ 11ο αἰώνα. Στὴ βόρεια Πελοπόννησο λειτουργοῦν ἤδη πρὸ πολλοῦ δύο ἀποστολικὲς μητροπολιτικὲς ἕδρες στὴν Κόρινθο καὶ στὴν Πάτρα, ἡ ἵδρυση τῶν ὁποίων ἀποδίδεται στοὺς ἀποστόλους Παῦλο καὶ Ἀνδρέα ἀντίστοιχα. Ἡ προβολὴ τῶν τοπικῶν ἁγίων τῆς νότιας Πελοποννήσου, πιθανότατα ἐνισχύει τοὺς κατὰ τόπους ἐπισκόπους στὴν τεκμηρίωση τῶν διεκδικήσεών τους μὲ σκοπὸ τὸν προβιβασμὸ τῶν ἐπισκοπικῶν ἑδρῶν σὲ μητροπόλεις, ὅπως συνέβη καὶ μὲ τὴν ἐπισκοπὴ Λακεδαιμονίας στὰ τέλη τοῦ 11ου αἰώνα (1082). Ὁ ὅσιος Νίκων ἀνήκει ἀκριβῶς σὲ αὐτοὺς τοὺς ἁγίους καὶ μάλιστα στὴν κατηγορία ποὺ ὄχι μόνον οὔτε ὁ χρόνος ὑπέκλεψε καὶ ἡ λήθη ἐκάλυψε, ἀλλὰ *χῶραι καὶ πόλεις* προέβαλλον ὡς ἄγαλμα καὶ σεμνολόγημα[27].

Ἡ ἐντεινόμενη προσπάθεια, ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά, διάδοσης τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου Νίκωνος μέσω τῆς ἀπεικόνισής του σὲ ὑστεροβυζαντινοὺς ναοὺς τῆς νότιας Πελοποννήσου καὶ κυρίως τῆς Λακωνίας σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὶς ἰδιαίτερες συνθῆκες ποὺ διαμορφώνονται κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ γενικὰ στὴν Πελοπόννησο καὶ ἰδιαίτερα στὴ Λακωνία καὶ φαίνεται νὰ συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴ σύνθεση ὑμνογραφικῶν ἔργων, ποὺ ἀφιερώνονται στὴ μνήμη του, ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά.

Ἀντίθετα μὲ τὴ διάδοση τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου Νίκωνος στὰ μεσοβυζαντινὰ ἀλλὰ κυρίως στὰ ὑστεροβυζαντινὰ χρόνια, ἡ λατρεία τριῶν ἄλλων ἁγίων τῆς Πελοποννήσου, τοῦ Θεοκλήτου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Ἀθανασίου, οἱ ὁποῖοι διετέλεσαν ἐπίσκοποι[28] τριῶν σημαντικῶν πόλεων, τῆς Λακεδαιμονίας, τοῦ Ἄργους καὶ τῆς Μεθώνης ἀντίστοιχα, φαίνεται περιορισμένη.

Ὁ Θεόκλητος, περίφημος ἀσκητὴς καὶ στὴ συνέχεια ἐπίσκοπος Λακεδαίμονος, ἔλαβε μέρος στὴ σύνοδο τοῦ 869-870 ὑπὸ τὸν πατριάρχη Ἰγνάτιο, ποὺ

27. Vées, Vie de Saint Théoclète, 27.

28. Ὡς ἅγιος τιμᾶται κατὰ τὸν 13ο αἰώνα καὶ ὁ ἐπίσκοπος Μονεμβασίας Πέτρος, ὁ ὁποῖος ἔλαβε μέρος στὴ Σύνοδο τοῦ 787, βλ. Γ. Δημητροκάλλης, Σπάνιοι καὶ ἀνύπαρκτοί τινες ἅγιοι, *ΕΕΒΣ* 50 (1999-2000), 386, 400 εἰκ. 2. Ὁ Πέτρος εἰκονίζεται ὡς Ἱεράρχης σὲ τοιχογραφία τοῦ Ἱεροῦ τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Κάστρου Γερακίου. Πὰ τοὺς ἐπισκόπους Ἄργους, βλ. Δημητροκάλλης, ὅ.π., 386 σημ. 3.

καταδίκασε τὸ Φώτιο[29]. Ἀργότερα, στὴ σύνοδο τοῦ 879-880 ποὺ ἀποκαθιστᾶ τὸ Φώτιο, τὰ πρακτικὰ ὑπέγραψε ὁ ἐπίσκοπος Λακεδαιμονίας Ἀντώνιος[30], τὸ ὄνομα τοῦ ὁποίου δὲν ἀπαντᾶ στὸν κατάλογο τοῦ Συνοδικοῦ τῆς Λακεδαιμονίας, ἀλλὰ ἀναφέρεται ὁ Θεόκλητος πέμπτος κατὰ σειρὰ μεταξὺ τῶν ἐπισκόπων τῆς πόλης[31]. Αὐτὸ σημαίνει εἴτε ὅτι ὁ Θεόκλητος εἶχε ἤδη πεθάνει τὸ 879 καὶ εἶχε ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὸν Ἀντώνιο εἴτε ὅτι εἶχε ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴν ἐπισκοπικὴ ἕδρα λόγω τῆς συμμετοχῆς του στὴ σύνοδο τοῦ Ἰγνατίου[32]. Ἂς σημειωθεῖ ὅτι, ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Νίκωνος, ὁ Θεόκλητος δὲν ἀπαντᾶ στὸ *Συναξάριο* τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Ὁ *Βίος* τοῦ Θεοκλήτου[33] σώζεται σὲ ἕνα καὶ μοναδικὸ χειρόγραφο, τὸ Βαρβερινὸ κώδικα 583, τοῦ 14ου αἰώνα, ὅπου περιέχεται, ὅπως ἀναφέρθηκε παραπάνω, καὶ ὁ παλαιότερος *Βίος* τοῦ Νίκωνος. Σύμφωνα μὲ τὸ Ν. Βέη, πρῶτο ἐκδότη τοῦ *Βίου* τοῦ Θεοκλήτου, ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Θεοκλήτου ἀπὸ τὸν ἐπισκοπικὸ θρόνο τῆς Λακεδαιμονίας δὲν ἀποτελοῦσε καθαίρεση ἀλλὰ παύση, ὡς ἀποτέλεσμα τῶν διαφορῶν τοῦ ἁγίου μὲ τοὺς ντόπιους λαϊκοὺς καὶ κληρικούς[34]. Ἄλλωστε, αὐτὸ προκύπτει καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι μετὰ τὴν πάροδο κάποιου χρόνου ὁ Θεόκλητος ἐπανῆλθε στὴν ἕδρα του, ὅπου καὶ παρέμεινε μέχρι τὸ θάνατό του, ποὺ ἐπῆλθε πιθανότατα πρὶν ἀπὸ τὸ 879[35].

---

29. Mansi, 16, 97B, 135A, 159D, 195C.

30. Mansi, 17A-18A, 376D.

31. R.J.H. Jenkins - C. Mango, A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia, *DOP* 15 (1961), 236, 237-238. Τὸ τμῆμα τοῦ κώδικα (fol. 168v) στὸ ὁποῖο περιέχεται ὁ κατάλογος τῶν ἐπισκόπων Λακεδαιμονίας χρονολογεῖται στὸ διάστημα 1322-1332, βλ. Jenkins - Mango, A Synodicon, 225, 230, 235. Βλ. καὶ V. Laurent, La liste épiscopale du Synodicon de la métropole de Lacédémone, *REB* 19 (1961) (= *Mélanges Raymond Janin*), 216, 217, 218-219, 220, 225.

32. Jenkins - Mango, A Synodicon, 238. Ἴσως ἐδῶ ἀξίζει νὰ ἀναφερθεῖ καὶ ἡ damnatio memoriae τῶν μητροπολιτῶν τῆς Λακεδαίμονος στὸ Συνοδικὸ τῆς Ἀντοχείας τῆς ἐποχῆς Μιχαὴλ Η' καὶ τῆς ἀπόξυσης τῶν μορφῶν τους στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου τοῦ Μυστρᾶ. Ἐπίσης, Jenkins - Mango, A Synodicon, ὅ.π. καὶ Γεωργία Μαρίνου, *Ἅγιος Δημήτριος ἡ Μητρόπολη τοῦ Μυστρᾶ*, Ἀθήνα 2002, 30-33.

33. Ἀ.Γ. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, *Θεολογία* 27 (1956), 567-593. Τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Θεοκλήτου (BHG 2420), εἶχε δημοσιεύσει γιὰ πρώτη φορὰ μὲ βάση τὸ Βαρβερινὸ κώδικα 583 ὁ Vées, Vie de Saint Théoclète, 27-52. Προφανῶς ὁ Σγουρίτσας δὲν γνώριζε τὴν ἔκδοση τοῦ *Βίου* ἀπὸ τὸν Βέη. Γιὰ τὸ Βαρβερινὸ κώδικα 583, βλ. παραπάνω, σημ. 8.

34. Τὴν ἐπισήμανση ὅτι πρόκειται γιὰ ἀπομάκρυνση καὶ ὄχι γιὰ καθαίρεση πρῶτος διατύπωσε ὁ Vées, Vie de Saint Théoclète, 8. Σύμφωνα μὲ τὸν *Βίο*, τὸ τοπικὸ κατεστημένο τῆς Λακεδαιμονίας εὐθυνόταν γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ Θεοκλήτου· βλ. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, 581.

35. Vées, Vie de Saint Théoclète, 7.

Ὁ ἀνώνυμος βιογράφος, ἄτομο μὲ σημαντικὴ μόρφωση[36], ἀνέλαβε κατὰ παραγγελία τοῦ ἐπισκόπου Λακεδαιμονίας Θεοδώρου τὴ βιογράφηση τοῦ Θεοκλήτου, στὰ μέσα τοῦ 10ου ἢ στὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰώνα[37]. Ὁ πραγματικὸς λόγος τῆς ἀπομάκρυνσης τοῦ Θεοκλήτου ἀπὸ τὴν ἐπισκοπὴ Λακεδαιμονίας, ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν ἀντίθεσή του πρὸς τὸν πατριάρχη Φώτιο καὶ τὴ συμπαράταξή του μὲ τὸν πατριάρχη Ἰγνάτιο, ἀποσιωπᾶται στὸ κείμενο τοῦ *Βίου*, πιθανότατα γιατὶ ὁ ἀνώνυμος βιογράφος δὲν θέλησε νὰ ὑπενθυμίσει τὴ συμμετοχὴ τοῦ Θεοκλήτου στὴ συκοφαντικὴ κατὰ τοῦ Φωτίου σύνοδο τοῦ 869-870[38].

Ὁ *Βίος* τοῦ Θεοκλήτου ἀποτελεῖ στὴν οὐσία ἕνα ἁπλὸ *Ἐγκώμιο* μὲ πολλὰ ρητορικὰ στοιχεῖα καὶ ἐλάχιστες ἀλλὰ πολύτιμες ἱστορικὲς πληροφορίες. Σκοπὸς τοῦ βιογράφου ἦταν, ὅπως λέει ὁ ἴδιος, νὰ ἀνασύρει ἀπὸ τὰ βάθη τῆς λήθης ὅσα ὁ χρόνος εἶχε ὑποκλέψει ἀπὸ τὴ δράση τοῦ ἁγίου: *τὰ πολλὰ γὰρ ὁ διαρρεύσας μετὰ τὴν ἐκείνου ἐκδημίαν, ὑπέκλεψε χρόνος καὶ λήθης ἐναφῆκε βυθοῖς*[39]. Κατὰ συνέπεια, κύρια ἐπιδίωξή του ἦταν ἡ ἀποκατάσταση τοῦ ἁγίου στὴ μνήμη τῶν συγχρόνων του λόγω τῆς ἁγιότητας καὶ τὴ θεοσέβειάς του, καθὼς καὶ ἡ ἀπόδοση τῶν γεγονότων ποὺ συνέβαλαν στὴν ἀπομάκρυνσή του ἀπὸ τὸν ἐπισκοπικὸ θρόνο σὲ τοπικὰ αἴτια καὶ σὲ ὑπαρκτές, ἐνδεχομένως, ἀλλὰ μεγαλοποιημένες ἀπὸ τὸ βιογράφο διενέξεις τοῦ ἁγίου μὲ τὸ ντόπιο κλῆρο. Σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, τὰ ἐλάχιστα ἱστορικὰ γεγονότα, γιὰ τὰ ὁποῖα γίνεται λόγος στὸν *Βίο*, σχετίζονται μὲ τοὺς λόγους ποὺ ὁδήγησαν τὴ μνήμη τοῦ ἐπισκόπου Θεοκλήτου στὴν ἀποσιώπηση καὶ στὴ λήθη. Παρακάμπτοντας τὴν ὑπόμνηση τῶν πραγματικῶν αἰτίων ποὺ ὁδήγησαν τὸ Θεόκλητο στὴ χορεία τῶν ἡττημένων, ὁ βιογράφος προσπάθησε νὰ τὸν ἀνασύρει ἀπὸ τὴ λήθη ὅπου εἶχε περιπέσει, ἑστιάζοντας καὶ προβάλλοντας μὲ ἀριστοτεχνικὸ τρόπο ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα τῆς προσωπικότητάς του ποὺ αἰτιολογοῦσαν τὸ χαρακτηρισμό του ὡς ἁγίου καὶ ἐπέβαλαν τὴ διατήρηση τῆς μνήμης του ἐσαεί. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀπέφυγε τὴν ὑπενθύμιση δυσάρεστων γιὰ τὴν ἐκκλησία γεγονότων, ἐπιτυγχάνοντας παράλληλα νὰ αἰτιολογήσει τὴν ἀπόδοση τῆς ἁγιωσύνης στὸ Θεόκλητο. Αὐτὸ μάλιστα συμβαίνει σὲ μία ἐποχή, ὅπως ὁ 10ος καὶ 11ος αἰώνας, κατὰ τὴν ὁποία οἱ ἐπισκοπικὲς ἕδρες ἀναπτύσσουν ἔντονο

---

36. Γιὰ τὸν ἀνώνυμο βιογράφο τοῦ *Βίου* καὶ τὶς πηγές του, βλ. Vées, Vie de Saint Théoclète, 18-25.

37. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, 568. Laurent, La liste épiscopale, 220. Στὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰώνα τοποθετοῦν τὴ συγγραφὴ τοῦ *Βίου* οἱ Jenkins – Mango, A Synodicon, 237, 239.

38. Ὅ.π. Ὑπενθυμίζεται ὅτι ὁ πατριάρχης Φώτιος κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ συντάσσεται ὁ *Βίος* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου ἔχει ἁγιοποιηθεῖ ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, γεγονὸς ποὺ ὑπαγορεύει στὸν ἀνώνυμο συντάκτη τοῦ *Βίου* τὴν ἀποσιώπηση τῶν πραγματικῶν αἰτίων ποὺ σχετίζονταν μὲ τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ Θεοκλήτου ἀπὸ τὴν ἐπισκοπική του ἕδρα.

39. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, 573.

ἀνταγωνιστικὸ ρόλο, ἐπιχειρώντας νὰ διεκδικήσουν τὴν προαγωγή τους σὲ μητροπόλεις.

Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ μοναδικὸς σωζόμενος *Βίος* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου βρίσκεται στὸν ἴδιο κώδικα μὲ τὸν παλαιότερο *Βίο* τοῦ Νίκωνος θεωροῦμε ὅτι δὲν ἀποτελεῖ τυχαῖο γεγονὸς ἀλλὰ χαρακτηριστικὸ μιᾶς προσπάθειας ποὺ σχετίζεται ἄριστα μὲ τὰ γεγονότα ποὺ διαδραματίζονται στὴ Λακωνία κατὰ τὰ τέλη τοῦ 14ου αἰώνα, ἐποχὴ στὴν ὁποία χρονολογεῖται, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, καὶ ὁ Βαρβερινὸς κώδικας. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ βιογραφία, σώζεται καὶ σύντομη *Ἀκολουθία* τοῦ Θεοκλήτου στὸ Διμηναῖο Νοεμβρίου-Δεκεμβρίου τοῦ Βατικανοῦ κώδικα 2571[40], τοῦ 14ου αἰώνα, γραμμένο πιθανὸν στὴν Πελοπόννησο, ἴσως μάλιστα στὴ Λακεδαίμονα ἢ στὴ Μεθώνη. Στὸν ἴδιο κώδικα σώζεται καὶ *Ἀκολουθία* τοῦ ἄλλου σημαντικοῦ ἁγίου καὶ ἐπισκόπου, τοῦ Ἀθανασίου Μεθώνης[41].

Σὲ ὅτι ἀφορᾶ τὴν εἰκονογραφία, ἡ μόνη γνωστὴ σὲ μᾶς ἀπεικόνιση τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου, ποὺ γνωρίζουμε ὅτι ἀνήκει στὴ βυζαντινὴ περίοδο, χρονολογεῖται στὸ 13ο αἰώνα καὶ βρίσκεται στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Πέτρου στὴν Καστανέα τῆς Μεσσηνιακῆς Μάνης. Συγκεκριμένα, στὸ ἐσωράχιο τοῦ τόξου ἐπικοινωνίας μὲ τὴν Πρόθεση, ἀνατολικά, εἰκονίζεται ὁ *Ἅγιος Θεόκλητος ὁ Λακεδαίμονος*, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, ἐνῶ στὰ δυτικὰ ὁ *Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*[42]. Ἐπίσης, ἄλλη ἀπεικόνιση, πιθανότατα βυζαντινῶν χρόνων, σωζόταν στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου τῶν Μοσχονησίων τῆς Μονῆς Καστρίου στὸ Καστόριο Λακεδαίμονος[43]. Ὁ ἅγιος Θεόκλητος εἰκονιζόταν στὸ θύρωμα τῆς ἐσωτερικῆς ἐπιφανείας τοῦ νότιου τοίχου τοῦ ναϋδρίου, ὅπου βρισκόταν ἡ ἐπιγραφή: *[Ο Λ]ακεδαιμον(ίας) Θεόκλιτος.*

Σχετικὰ περιορισμένη φαίνεται ἡ διάδοση τῆς λατρείας ἑνὸς ἄλλου πελοποννησιακοῦ ἁγίου, τοῦ μοναχοῦ Ἀθανασίου, μετέπειτα ἐπισκόπου Μεθώνης. Μετὰ ἀπὸ μακρόχρονη παραμονὴ σὲ ἀσκητήριο καὶ μονὴ τῆς Πάτρας, ὁ Ἀθανάσιος ἀναδείχθηκε σὲ ἐπίσκοπο Μεθώνης μετὰ τὸ δεύτερο ἥμισυ τοῦ 9ου αἰώνα[44]. Ὁ θάνατός του πρέπει νὰ ἐπῆλθε σίγουρα μετὰ τὸ 879 καὶ ἡ μνήμη του τιμᾶται πιθανότατα μεταξὺ τῶν ἁγίων τοῦ μηνὸς Δεκεμβρίου, ὅπως βεβαιώνεται ἀπὸ τὴ μονα-

---

40. Πὰ τὸν κώδικα, τὴ χρονολόγηση καὶ τὴν προέλευσή του, βλ. Ἑλένη Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Παρατηρήσεις καὶ προσθῆκες στὸ dossier ἑνὸς λησμονημένου ἁγίου τῆς βυζαντινῆς Μεθώνης, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Συνεδρίου Μεσσηνιακῶν Σπουδῶν (2-4 Δεκ. 1977)*, Ἀθήνα 1978, 241-243. Ἡ ἀναφορὰ στὴ μνήμη τοῦ ἐπισκόπου Λακεδαιμονίας Θεοκλήτου εἶναι ἐξαιρετικὰ σπάνια σὲ τυπικά, μηναῖα καὶ λειτουργικὰ κείμενα, ὅπως ἐπισημαίνεται ἀπὸ τὸν Vées, Vie de Saint Théoclète, 11.

41. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Παρατηρήσεις καὶ προσθῆκες, 248-258.

42. Ν.Β. Δρανδάκης, Ἔρευναι εἰς τὴν Μεσσηνιακὴν Μάνην, *ΠΑΕ* 1976, 218-219.

43. Σγουρίτσας, Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος, 567. Δρανδάκης, Ἔρευναι, 219 καὶ σημ. 1. Πὰ τὴν τοιχογραφία, βλ. Vées, Vie de Saint Théoclète, 8-9, 11-12. Ἡ τοιχογραφία δὲν σώζεται.

44. Πὰ τὸν Ἀθανάσιο Μεθώνης, βλ. Λαμπροπούλου, *Ἀσκητισμός*, 28-29.

δική *Ἀκολουθία* του[45] ποὺ σώζεται στὸ Βατικανὸ κώδικα 2571 τοῦ 14ου αἰώνα μαζὶ μὲ τὴν *Ἀκολουθία* τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου. Ἡ *Ἀκολουθία*, γραμμένη ἀπὸ λόγιο ἀλλὰ ἄγνωστο ποιητή, συντάχθηκε μὲ προφανὴ σκοπὸ τὴν κάλυψη τῶν λατρευτικῶν ἀναγκῶν τῆς τοπικῆς κοινωνίας στὴν ὁποία ὁ ἅγιος ἔδρασε[46]. Καμία ἄλλη ἀναφορὰ τῆς μνήμης του ἢ σύντομος *Βίος* δὲν ὑπάρχει. Ὁ μοναδικὸς κώδικας στὸν ὁποῖο ἀναγράφονται τὰ σχετικὰ μὲ τὴ δράση του, μὲ τὸν τίτλο *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Μεθώνης*, εἶναι ὁ κώδικας 15 τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μεσσήνης, τοῦ 11ου ἢ 12ου αἰώνα, ἐνῶ ἀντίγραφα βρίσκονται σὲ κώδικες μεταγενέστερων ἐποχῶν. Ὡς συγγραφέας τοῦ *Ἐπιταφίου* τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πιθανολογοῦνται εἴτε ὁ μητροπολίτης Νικαίας Θεόδωρος (μέσα 10ου αἰώνα), ὁ ὁποῖος εἶχε πελοποννησιακὴ καταγωγή, εἴτε ὁ ἐπίσκοπος Ἄργους Πέτρος (μετὰ τὸ 912)[47].

Κατὰ τὸ 15ο αἰώνα (1479), ἀναφέρεται ὅτι ἡ κάρα τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, μαζὶ μὲ τὸ λείψανο τοῦ ἁγίου Λέοντος Μεθώνης εἶχαν τοποθετηθεῖ στὴν ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου μέσα στὸ κάστρο τῆς Μεθώνης καὶ γίνονταν ἀντικείμενο προσκυνήματος. Πέρα ἀπὸ τὴ μαρτυρία αὐτή, λήθη ἢ τουλάχιστον περιορισμὸς στὴ διάδοση τῆς μνήμης του μοιάζει νὰ καλύπτει τὸ πρόσωπο τοῦ Ἀθανασίου, ἴσως καὶ ἐξαιτίας τῆς συνωνυμίας του μὲ τὸν ἅγιο Ἀθανάσιο Ἀλεξανδρείας. Καμία ἀπὸ τὶς δημοσιευμένες τοιχογραφίες τοῦ μεσσηνιακοῦ ἢ τοῦ εὐρύτερου πελοποννησιακοῦ χώρου δὲν φαίνεται νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ πρόσωπό του. Ὁ Ἀθανάσιος θὰ μποροῦσε, λοιπόν, νὰ θεωρηθεῖ ἅγιος περιορισμένης λατρείας, ἡ φήμη τοῦ ὁποίου περιοριζόταν μόνο στὰ ὅρια τῆς ἐπισκοπῆς Μεθώνης, γεγονὸς ποὺ αἰτιολογεῖ τὴν ἀπουσία ἐκτὸς τῶν ἄλλων τῆς μνήμης του ἀπὸ τὸ ἐπίσημο ἑορτολόγιο.

Ἀντίστοιχη παρουσιάζεται καὶ ἡ διάδοση τῆς λατρείας τοῦ ἐπισκόπου Ἄργους Πέτρου, ὁ ὁποῖος πέθανε στὴν πόλη γύρω στὰ 922[48]. Ἡ μνήμη του ὅμως,

45. *Ἀκολουθία* ἁγίου Πέτρου Ἄργους, ἔκδ. Κ.Θ. Κυριακόπουλος, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους, Βίος καὶ Λόγοι. Εἰσαγωγή - Κείμενον - Μετάφρασις - Σχόλια*, Ἀθῆναι 1976, 277-286. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Παρατηρήσεις καὶ προσθῆκες, 248-258. Σύμφωνα μὲ τὸ Βατικανὸ κώδικα 2571, ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος ἑορτάζεται στίς 10 Δεκεμβρίου, μνημονεύεται δὲ ἀμέσως μετὰ τὴ γνωστὴ τριάδα τῶν μαρτύρων τῆς 10ης Δεκεμβρίου, Μηνᾶ, Ἑρμογένη καὶ Εὐγράφου, ἐνῶ ἡ *Ἀκολουθία* του συμπλέκεται μὲ ἐκείνη τῶν μαρτύρων, βλ. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Παρατηρήσεις καὶ προσθῆκες, 243.

46. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Παρατηρήσεις καὶ προσθῆκες, 243-247.

47. Κυριακόπουλος, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους*, 286-287.

48. Τὶς διάφορες χρονολογίες ποὺ ἔχουν προταθεῖ γιὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἁγίου Πέτρου, βλ. Π.Α. Γιαννόπουλος, Η περιστασιακή επισκοπή Ναυπλίου κατά τον Θ' και Ι' αιώνα, *Ναυπλιακά Ανάλεκτα* 3 (1998), 30 σημ. 37. Βλ. ἐπίσης, Βούλα Κόντη, Το Ναύπλιο και οι σχέσεις του με την επισκοπή Άργους κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, *Σύμμεικτα* 15 (2002) (= *Μνήμη Νίκου Οικονομίδη*), 131-148.

ἀντίθετα μὲ αὐτὲς τῶν Νίκωνος, Θεοκλήτου καὶ Ἀθανασίου, ἀναφέρεται στὸ *Συναξάριο* τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὶς 3 Μαΐου[49]. Τοῦτο θὰ μποροῦσε νὰ ἑρμηνευτεῖ ἀπὸ τὶς μαρτυρημένες σχέσεις τοῦ ὁσίου μὲ σημαντικοὺς ἱεράρχες καὶ κύκλους τῆς Κωνσταντινούπολης, οἱ ὁποῖοι ἐνδιαφέρθηκαν γιὰ τὴ μνημόνευσή του, ὅπως ὁ μαθητής του Θεόδωρος μητροπολίτης Νικαίας. Ὁ παλαιότερος καὶ ἐκτενέστερος *Βίος* (στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ *Ἐγκώμιο*) συντάχθηκε ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ Θεόδωρο[50] καὶ σώζεται στὸ χειρόγραφο 278 τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν, τοῦ 14ου αἰώνα, ἐνῶ ὑπάρχουν καὶ σύντομες ἀποδόσεις τοῦ *Βίου*[51]. Παρὰ τὶς σχέσεις ἐπικοινωνίας ποὺ εἶχε δημιουργήσει ὁ ἅγιος Πέτρος μὲ τὸ ποίμνιό του ὅσο ζοῦσε, παρὰ τὸ μειλίχιο χαρακτήρα του καὶ τὸν ἄμεσο σύνδεσμό του μὲ τὸ λαὸ τοῦ Ἄργους[52], ἡ διάδοση τῆς λατρείας του ἦταν ἀρκετὰ περιορισμένη.

Ἐνδεικτικὸ στοιχεῖο τοῦ περιορισμοῦ τῆς λατρείας τοῦ Πέτρου ἀποτελεῖ ἡ ἀπεικόνισή του στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰώνα μόνο σὲ δύο ναοὺς τῆς Πελοποννήσου, στὸ Μέρμπακα στὴν Ἀργολίδα καὶ στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας στὴ Λακωνία. Συγκεκριμένα, στὸ σημαντικότερο ἴσως μνημεῖο τῆς Ἀργολίδας καὶ σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ καλύτερα σωζόμενα καθολικὰ μονῶν, τὴν Παναγία τοῦ Μέρμπακα (τέλη τοῦ 13ου αἰ.), ὁ ἅγιος εἰκονίζεται μετωπικὸς καὶ ἡμίσωμος στὴν καμάρα τῆς πρόθεσης, σὲ θέση ὄχι ἰδιαίτερα τιμητική[53]. Ἐπίσης, τὴν ἴδια περίπου περίοδο εἰκονίζεται σὲ στηθάριο τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας[54] μὲ τὴν ἐπιγραφὴ *Πέτρος ὁ Ἄργους*.

Ἡ φύλαξη τοῦ λειψάνου τοῦ Πέτρου στὸ ναὸ τῆς Θεοτόκου στὸ Ἄργος, ὅπως ἀντίστοιχα ἡ φύλαξη τοῦ λειψάνου τοῦ ἐπισκόπου Ἀθανασίου στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου στὴ Μεθώνη, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ λατρεία καὶ τῶν δύο ἁγίων συντηρεῖται ἀπὸ τὶς ἐπισκοπές, στὶς ὁποῖες διετέλεσαν ἐπίσκοποι. Ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Ἀθανασίου ἔτσι καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Πέτρου, οἱ ταξιδιῶτες στὶς δύο αὐτὲς πόλεις, Μεθώνη καὶ Ἄργος, δὲν παρέλειπαν νὰ ἐπισκέπτονται τοὺς εὐκτήριους οἴκους καὶ νὰ προσκυνοῦν τὰ λείψανα τῶν ἡγιασμένων

---

49. *Synaxarium CP*, 652-654.

50. Κυριακόπουλος, *Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους, Βίος καὶ Λόγοι*, 219-221.

51. Ὅ.π., 218.

52. *Βίος* ἁγίου Πέτρου Ἄργους (BHG 1504), ἔκδ. Κυριακόπουλος, ὅ.π., 240 κ.ἑξ.

53. Χαρὰ Κωνσταντινίδη, *Ὁ ναὸς τῆς Φανερωμένης στὰ Φραγκουλιάνικα τῆς Μέσα Μάνης*, Ἀθήνα 1998, 79 καὶ σημ. 345. Ὁ ἅγιος Πέτρος, ἡ ἀπεικόνιση τοῦ ὁποίου θεωρεῖται μᾶλλον σπάνια, εἰκονίζεται καὶ στὸ μεταβυζαντινὸ στρῶμα τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ ναοῦ τῆς Φανερωμένης στὰ Φραγκουλιάνικα τῆς Μέσα Μάνης· βλ. Κωνσταντινίδη, ὅ.π., 78-79.

54. Ν.Β. Δρανδάκης, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 9 (1977-1979), 40, 42.

ἐπισκόπων τους. Δὲν εἶναι τυχαία ἄλλωστε, ἡ ἀναφορὰ στὴ διεκδίκηση τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἄργους ἀπὸ τοὺς Ναυπλιεῖς, σύμφωνα μὲ τὸ βιογράφο του[55]. Ἡ ὁριστικὴ ἀπομάκρυνση τοῦ λειψάνου ἀπὸ τὴν πόλη τοῦ Ἄργους καὶ ἡ μεταφορά του στὸ Ναύπλιο πραγματοποιήθηκε, τελικά, ἐπὶ τοῦ λατίνου ἐπισκόπου Ναυπλίου στὶς 21 Ἰανουαρίου τοῦ 1421, προκαλώντας πλῆθος θαυματουργῶν ἰάσεων, κατὰ τὴ μαρτυρία τῶν *Βραχέων Χρονικῶν*[56].

Μὲ τὸν πελοποννησιακὸ χῶρο συνδέεται ἡ λατρεία καὶ τοῦ Θεοδώρου, ἀσκητῆ τῶν Κυθήρων. Ἡ μνήμη τοῦ Θεοδώρου ποὺ ἀσκήτευσε καὶ πέθανε στὰ Κύθηρα τὸ 10ο αἰώνα, τιμᾶται στὶς 12 Μαΐου. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Βίου* του, Λέων κάτοικος Κυθήρων, βάσισε τὴ βιογραφία του σὲ κείμενο ἑνὸς Μονεμβασιώτη, ποὺ συντάχθηκε εἰκοσιτρία χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ἁγίου, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ Λέων προσέθεσε μόνο τὸν ἐπίλογο[57]. Ἡ βιογραφία σώζεται σὲ δύο χειρόγραφα τοῦ 16ου αἰώνα, ἐνῶ πολὺ μεταγενέστερες εἶναι οἱ *Ἀκολουθίες* του[58]. Ἡ μνήμη τοῦ Θεοδώρου δὲν ἀναφέρεται οὔτε στὸ *Συναξάριον* τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως οὔτε στὸ Συναξαριστὴ τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτη. Τὸ λείψανό του, στὸ ναὸ τῶν Ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου στὰ Κύθηρα, συνδέθηκε ἄμεσα μὲ τὴν προστασία τῶν κατοίκων τοῦ νησιοῦ ἀπὸ ἀρρώστιες καὶ ἐχθρικὲς ἐπιθέσεις[59]. Παρὰ τὴ θαυματουργικὴ δράση του καὶ τὸ στενὸ σύνδεσμό του μὲ τὸ νησὶ τῶν Κυθήρων, ὁ ἅγιος Θεόδωρος ἀπεικονίζεται μᾶλλον σπάνια καὶ ἀρκετὰ καθυστερημένα σὲ ναοὺς τῶν Κυθήρων (εἰκ. 2) καὶ τῆς Μέσα Μάνης.

Μὲ τὴν Πελοπόννησο καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν περιοχὴ τῆς Μεθώνης συνδέεται ἡ εὕρεση τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Λέοντος ἀπὸ τὴν Καλαβρία στὶς ἀρχὲς τοῦ 12ου αἰώνα[60]. Σύμφωνα μὲ τὸ *Συναξάριον* ὁ ἐκ Καλαβρίας Λέων ταξιδεύοντας πρὸς

---

55. *Βίος* ἁγίου Πέτρου Ἄργους, 252.

56. *Βραχέα Χρονικά* (ἔκδ. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I. [CFHB 12], Wien 1975), 235 ἀρ. 32/36, 248 ἀρ. 33/31: *ἐπίσκοπος Λατίνων, μετεκόμισεν τὰ τίμια λείψανα τοῦ ὁσιωτάτου Πέτρου, ἐπισκόπου Ναυπλίου καὶ Ἄργους, ἀπὸ τοῦ Ἄργους εἰς τὴν ἐπισκοπὴν Ναυπλίου. φασὶν δὲ οἱ ἐκεῖσε εὑρεθέντες, ὅτι ὅταν ἤνοιξαν τὸν ἅγιον τάφον ἐκεῖνον, ἐγένετο σεισμὸς ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἐξῆλθεν εὐωδία πλείστη καὶ ἐπλήρωσε τὸν χῶρον καὶ τὸν ἀέρα. καὶ ὁ τάφος πεπληρωμένος φωτὸς καὶ τὰ τίμια λείψανα σεμνῶς κατακειμένα. ἃ καὶ λαβόμενοί τινες τῶν πιστῶν ἐγίνοντο πλεῖσται ἰάσεις.*

57. Ν.Α. Οἰκονομίδης, Ὁ βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αἰ.) (12 Μαΐου - BHG³, ἀρ. 2430), *Πρακτικὰ Γ' Πανιονίου Συνεδρίου*, Α', Ἀθήνα 1967, 265-266 (= ὁ ἴδιος, *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade. Studies, Texts, Monuments*, Hampshire, Variorum, 1992, VII).

58. Ὅ.π., 280.

59. Γιὰ τὸν Θεόδωρο Κυθήρων καὶ τὴ λατρεία του, βλ. Λαμπροπούλου, *Ἀσκητισμός*, 35-37, 65-67.

60. Γιὰ τὸν ἅγιο Λέοντα τὸ θαυματουργὸ καὶ τὰ σχετικὰ κείμενα, βλ. Enrica Follieri, Santi di Metone: Atanasio vescovo, Leone taumaturgo, *Byz* 41 (1971) (= *Hommage au R. P. R. J. Loenertz*), 402-407, 430-451.

τοὺς Ἁγίους Τόπους, σὲ χρόνο ἀπροσδιόριστο, πάντως πρὶν ἀπὸ τὸ 1165, πεθαίνει καὶ ἐνταφιάζεται ἀπὸ τοὺς ναῦτες τοῦ πλοίου στὴν περιοχὴ τῆς Μεθώνης, *ἔν τινι τόπῳ καλουμένῳ Ρώσῳ Χώματι*[61]. Ἡ παράδοση γιὰ τὴ λατρεία τοῦ λειψάνου τοῦ Λέοντος, τοῦ ὁποίου ἡ μνήμη τιμᾶται στὶς 12 Μαΐου, περιέχεται σὲ *Συναξάριο, Στιχηρὰ καὶ Κανόνες*[62]. Ὁ συγγραφέας τῶν κειμένων ταυτίζεται μὲ τὸν ἐπίσκοπο Μεθώνης Νικόλαο, γνωστὸ θεολόγο τοῦ 12ου αἰώνα καὶ πιθανότατα αὐτόπτη μάρτυρα κατὰ τὴν εὕρεση τοῦ λειψάνου[63], ὁ ὁποῖος καὶ εἰσήγαγε τὴ λατρεία τοῦ νέου ἁγίου. Τὰ κείμενα αὐτὰ σώζονται σὲ τρεῖς κώδικες τοῦ 15ου καὶ 16ου αἰώνα, οἱ δύο ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἔχουν γραφεῖ στὴν Πελοπόννησο, σύμφωνα μὲ τὴν ἐκτίμηση τῆς Follieri[64]. Τὸ λείψανο τοῦ Λέοντος βρισκόταν, σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία περιηγητῆ τοῦ 15ου αἰώνα, μαζὶ μὲ τὴν κάρα τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου μέσα στὸ κάστρο τῆς Μεθώνης, ἐνῶ ἄλλος περιηγητής, τοῦ τέλους τοῦ ἴδιου αἰώνα, ἀναφέρει ὅτι τὸ λείψανο βρισκόταν σὲ φερώνυμο ναό, ποὺ βρισκόταν μέσα στὸ κάστρο[65].

Ἡ μέχρι τώρα ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὸ θέμα ἀπέδειξε ὅτι ὁ τάφος μὲ τὸ λείψανο τοῦ ἁγίου Λέοντος τοῦ θαυματουργοῦ βρισκόταν σὲ μία ἐκκλησία δίπλα στὴ θάλασσα, στὴ θέση Κοκκινιὰ ἔξω ἀπὸ τὴ Μεθώνη, ποὺ ταυτίστηκε μὲ τὸ *Ρῶσον χῶμα*[66]. Ἀργότερα μεταξὺ τοῦ 1418 καὶ τοῦ 1479 μεταφέρθηκε γιὰ λόγους ἀσφαλείας στὴν κεντρικὴ ἐκκλησία τῆς πόλης, προφανῶς στὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸ Θεο-

---

61. Follieri, Santi di Metone, 442: *οἱ δὲ ναυτικοὶ τῆς νηὸς ἀποβάντες ἐντίμως ἔθαψαν τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον ἔν τινι τόπῳ καλουμένῳ Ῥώσῳ Χώματι.*

62. Ἡ ἔκδοση τοῦ *Συναξαρίου*, τοῦ *Στιχηροῦ* καὶ τοῦ *Κανόνος* ἀπὸ τὴν Enrica Follieri, Santi di Metone, 441-451.

63. Follieri, Santi di Metone, 428-430 καὶ γιὰ τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα 442-443: *χρόνων δὲ ὕστερον οὐκ ὀλίγων διαβιβασθέντων, ἐπίσκοπός τις τοῦ αὐτοῦ ἄστεος Μεθώνης, Νικόλαος ὄνομα, παρὰ τοῦ ἁγίου χρηματισθεὶς ἐφ' ᾧ ἀνακομιδὴν αὐτῷ ποιῆσαι, ἀπελθὼν ... εὗρε τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον, καὶ τοὺς ὀφειλομένους ... ὕμνους μετὰ θυμιαμάτων καὶ ὅσης τιμῆς συγκροτήσας κατέθηκεν αὐτὸ ἐν κιβωτίῳ.* Ἡ παρουσία τοῦ σκηνώματος τοῦ Λέοντος στὴ Μεθώνη ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὸν Κανόνα τοῦ Νικολάου Μεθώνης πρὸς τιμὴν τοῦ ἁγίου, ἔκδ. Follieri, Santi di Metone, 450: *Ἀγάλλου καὶ εὐφραίνου, πόλις Μεθωναίων, ἡ τὸ πανάγιον σκῆνος κατέχουσα τοῦ παναγάθου προστάτου καὶ θείου Λέοντος.*

64. Follieri, Santi di Metone, 430-438

65. Follieri, Santi di Metone, 396-399, 432-433. Κυριακόπουλος, *Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους, Βίος καὶ Λόγοι*, 285.

66. Γιὰ τὴν ταύτιση τῆς θέσης *Ρῶσον Χῶμα* μὲ τὴ θέση Κοκκινιὰ Μεσσηνίας, βλ. Anna Avraméa, La géographie historique byzantine et le principe de l'interdépendence. Deux nouveaux exemples, στό: Hélène Ahrweiler (ἐκδ.), *Géographie historique du monde méditerranéen* [Byzantina Sorbonensia 7], Paris 1988, 25-29.

λόγο, μεγάλη τρίκλιτη βασιλικὴ μὲ γοτθικὰ χαρακτηριστικά, ἀπὸ τὴν ὁποία σώζονται ἐλάχιστα λείψανα[67]. Τὸ ἐνδεχόμενο τὸ λείψανο τοῦ ἁγίου Λέοντος νὰ εἶχε τοποθετηθεῖ στὴ φερώνυμη ἐκκλησία τοῦ λεγόμενου Ἁγιολέου, σὲ ἀπόσταση τριῶν περίπου χιλιομέτρων ἀπὸ τὸ κάστρο τῆς Μεθώνης, ἔχει ἀποκλεισθεῖ μὲ ἰσχυρά, ὅπως θεωροῦμε, ἐπιχειρήματα[68]. Ἐπίσης, καμία ἀπὸ τὶς δημοσιευμένες, τουλάχιστον, ἀπεικονίσεις ἁγίων στοὺς ναοὺς τῆς Πελοποννήσου δὲν ταυτίζεται μὲ ἀσφάλεια μὲ τὸ Λέοντα Μεθώνης[69].

Μία ἰδιαίτερη κατηγορία, διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν περίπτωση τοῦ Καλαβροῦ Λέοντος, ἀποτελοῦν οἱ ἰταλιῶτες ἅγιοι οἱ ὁποῖοι, ἐξαιτίας διαφόρων ἐξωτερικῶν ἐπιβουλῶν ἢ ἄλλων λόγων, ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν πατρίδα τους καὶ προσέρχονται στὴν Πελοπόννησο ὅπου, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 9ου καὶ τοῦ 10ου αἰώνα, διάγουν ἀσκητικὴ ζωὴ γιὰ λίγο χρόνο ἢ ἁπλῶς διέρχονται ἀπὸ ἐκεῖ. Πρόκειται γιὰ τὸν Ἠλία τὸ Σπηλαιώτη, τὸν Ἠλία τὸ Νέο τὸ Σικελιώτη[70] καὶ τὸν Φαντίνο ἀπὸ τὴν Καλαβρία[71]. Ἡ διατήρηση τῆς μνήμης τους δὲν ἀνιχνεύεται, τουλάχιστον στὶς

67. Χ. Μπούρας, Ἐπανεξέταση τοῦ λεγομένου Ἁγιολέου κοντὰ στὴν Μεθώνη, *Φίλια Ἔπη εἰς Γ. Ε. Μυλωνᾶν*, Γ, Ἀθήνα 1989, 318.

68. Μπούρας, ὅ.π., 316-322.

69. Στὴν τοιχογραφία τοῦ τέλους τοῦ 13ου-ἀρχῶν 14ου αἰώνα, μὲ τὴν ἐπιγραφὴ *Ἀη-Λέος*, τοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Κυριακῆς στὰ Σωτηριάνικα τῆς Μεσσηνίας, ἐνδέχεται νὰ εἰκονίζεται ὁ δημοφιλὴς στὴν Πελοπόννησο συνώνυμος τοῦ ἁγίου Λέοντος, Λέων Κατάνης. Γιὰ τὴν τοιχογραφία, βλ. Ἀριστέα Καββαδία-Σπονδύλη, Μιὰ νέα βυζαντινὴ θέση στὴ Μάνη, *Πελοποννησιακὰ* 17 (1989) (= *Φίλιον δώρημα εἰς τὸν Τάσον Ἀθ. Γριτσόπουλον)*, 93.

70. Λαμπροπούλου, *Ἀσκητισμός*, 30-33, 37-39. Γιὰ τοὺς ἰταλιῶτες ἁγίους Ἠλία τὸ Νέο καὶ Ἠλία τὸ Σπηλαιώτη, βλ. Dorothy de F. Abrahamse, On the Afterlife of Italo-Greek Saints' Lives, *BF* 20 (1994) (= *Presence of Byzantium: Studies Presented to Milton V. Anastos in Honor of his Eighty-fifth Birthday*), 59-71. Enrica Follieri, I santi dell'Italia greca, στό: S. Gentile (ἐκδ.), *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente* [Venezia 1998], 96-98. Γιὰ τὴν παραμονή τους στὴν Πελοπόννησο, βλ. μὲ πολλὲς ἐπιφυλάξεις σὲ ὅτι ἀφορᾶ θέματα ἱστορικῆς γεωγραφίας, τὴ μελέτη τοῦ P. Yannopoulos, La Grèce dans la *Vie de S. Elie le Jeune* et dans celle *de S. Élie le Spéléote*, *Byz* 64 (1994) (= *Hommage à la mémoire de Simone Van Riet*), 194-201. Ἀντίθετα μὲ τοὺς δύο ἰταλιῶτες ἁγίους, ποὺ δὲν φαίνεται νὰ ἀφήνουν κατάλοιπα τῆς λατρείας τους, ἰδιαίτερα δημοφιλὴς στὸν ἑλληνικὸ χῶρο εἶναι ἡ μορφὴ τοῦ ἁγίου Λέοντος Κατάνης.

71. Ὁ ὅσιος Φαντίνος ἔζησε στὴν Ἰταλία ὡς ἐρημίτης γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα. Διερχόμενος ἀπὸ τὴν ἠπειρωτικὴ Ἑλλάδα ἔφθασε στὴν Πελοπόννησο καὶ ἀκολουθώντας πιθανότατα τὸ χερσαῖο δρόμο, μέσω Πατρῶν ἢ Αἰγίου, ἦλθε στὴν Κόρινθο καὶ ἀπὸ ἐκεῖ μέσω Λάρισας ἀνέβηκε στὴ Θεσσαλονίκη, ὅπου καὶ πέθανε κατὰ τὸ 10ο αἰώνα· *Βίος* ἁγίου Φαντίνου τοῦ Νέου (BHG 1508-1509), ἔκδ. Enrica Follieri, *La Vita di san Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici* [Subs. Hag. 77], Bruxelles 1993, §35, 442 καὶ 66. Ἡ ἴδια, A propos de la *Vie de S. Fantin*, *Byz* 67 (1997), 548-553. Ὁ *Βίος* του δὲν δίδει καμία πληροφορία σχετικὰ μὲ τὴν παραμονὴ ἢ τὴν ἐνδεχόμενη ἄσκησή του κατὰ τὴ διέλευσή του ἀπὸ τὴ βόρεια Πελοπόννησο. Ὁ Φαντίνος εἰκονίζεται στὸ Ἀφε-

περιοχὲς τοῦ πελοποννησιακοῦ χώρου ὅπου πέρασαν ἕνα ἀρκετὰ σημαντικὸ μέρος τῆς ζωῆς τους, δηλαδὴ τὴν Πάτρα, τὴ Σπάρτη καὶ τὴν Κορίνθο.

Στὴν κατηγορία τῶν ἁγίων ποὺ ἔζησαν στὴν Πελοπόννησο ἀνήκει καὶ ὁ Λουκᾶς ὁ Στειριώτης. Ἡ σωζόμενη ἀπεικόνισή του στὸ ναὸ τῆς Ἐπισκοπῆς στὴ Μέσα Μάνη, τῶν ἀρχῶν τοῦ 13ου αἰώνα[72] (εἰκ. 3), σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς καλύτερα τοιχογραφημένους ναοὺς τῆς Μάνης, εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική, ἰδίως ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη του τὴ σπανιότητα τῶν σωζόμενων ἀπεικονίσεων τοῦ Λουκᾶ σὲ ὁλόκληρο τὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Τὸ γεγονὸς θὰ μποροῦσε ἴσως νὰ συσχετισθεῖ τόσο μὲ τὴ φήμη του ὡς ἀσκητῆ καὶ ἱδρυτῆ μονῆς πανελλαδικῆς ἐμβέλειας ὅσο καὶ μὲ τὴν πρόθεση τοῦ πρωτευουσιάνου καλλιτέχνη ποὺ φιλοτέχνησε τὶς τοιχογραφίες τῆς Ἐπισκοπῆς, νὰ ἀπεικονίσει στὴ Μάνη προσφιλεῖς ἁγίους.

Πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὑπάρχει μία κατηγορία ἁγίων, οἱ ὁποῖοι ἂν καὶ δὲν σχετίζονται καθόλου μὲ τὴν Πελοπόννησο, ἔχουν σχετικὰ ἔντονη παρουσία μὲ ἀπεικονίσεις τους σὲ πελοποννησιακοὺς ναούς. Πρόκειται γιὰ τὸν Λέοντα ἐπίσκοπο Κατάνης[73] ἰδιαίτερα δημοφιλὴ στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο, ἂν κρίνει κανεὶς ἀπὸ τὴ συχνότητα τῶν ἀπεικονίσεών του καὶ τόν, ἄγνωστο ἀπὸ ἄλλες πηγές, Ρωμανὸ *ἐπὶ τὴν σκλέπαν*, τὸ ὄνομα τοῦ ὁποίου ἀπαντᾶ σὲ πελοποννησιακὲς τοιχογραφίες στὰ Βούρβουρα, στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας καὶ στὰ Χρύσαφα. Συγκεκριμένα, στὸ Ἀσκηταριὸ τῶν Βουρβούρων ὁ ἅγιος εἰκονίζεται κοντὰ στὸν ὅσιο Νίκωνα, τὸν ἅγιο Θεόδωρο Στρατηλάτη, τὸν ἅγιο Δημήτριο, τὸν

ντικὸ τοῦ Μυστρᾶ, βλ. Δημητροκάλλης, Σπάνιοι ἅγιοι, 382 σημ. 3. Δὲν γνωρίζουμε κατὰ πόσο ἡ διατήρηση τῆς μνήμης του στὴν Πελοπόννησο μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὰ ἐρείπια ποὺ ἐντοπίσθηκαν λίγο ἔξω ἀπὸ τὸ χωριὸ Ἄγριλος τῆς Μεσσηνίας, βλ. Γ. Δημητροκάλλης, *Ἄγνωστοι βυζαντινοὶ ναοὶ ἱερᾶς μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Β΄, Ἀθήνα 1998, 10. Πρόκειται γιὰ ἐρείπια στὴ θέση Ἅγιος Φαντίνος, ποὺ ἴσως χρονολογοῦνται σὲ περίοδο πρὶν ἀπὸ τὴ Φραγκοκρατία καὶ ἐνδεχομένως σχετίζονται μὲ τὴν ὕπαρξη ναοῦ πρὸς τιμὴν τοῦ ὁσίου. Ἡ ἀφιέρωση ναοῦ σὲ δυτικὸ ἅγιο δὲν εἶναι φαινόμενο ἰδιαίτερα διαδεδομένο, ἀκόμη καὶ ἂν πρόκειται γιὰ ἐκκλησία ποὺ οἰκοδομήθηκε πρὶν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 11ου αἰώνα καὶ τὸ σχίσμα τῶν ἐκκλησιῶν. Πὰ τοὺς λιγοστοὺς δυτικοὺς ἁγίους ποὺ ἀναγνωρίστηκαν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀκόμη καὶ στὴν προσχισματικὴ περίοδο, βλ. Θ.Ε. Δετοράκης, Βυζάντιο καὶ Εὐρώπη: Ἁγιολογικὲς σχέσεις (527-1453), στό: *Βυζάντιο καὶ Εὐρώπη. Εὐρωπαϊκὸ Πολιτιστικὸ Κέντρο Δελφῶν, Α΄ Διεθνὴς Βυζαντινολογικὴ Συνάντηση, Δελφοί, 20-24 Ἰουλίου 1985*, Ἀθήνα 1987, 86-94.

72. Δρανδάκης, *Τοιχογραφίες*, 156, 159, 162 εἰκ. 15. Ναοὶ ἀφιερωμένοι στὸ ὄνομα τοῦ Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη δὲν ἔχουν ἐντοπισθεῖ πρὸς τὸ παρόν, τουλάχιστον, στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο.

73. Ὁ ἅγιος Λέων, ἐπίσκοπος Κατάνης (780), πέρασε ἀπὸ τὸ ἁγιολόγιο τῆς βυζαντινῆς Σικελίας στὸ *Συναξάριο* τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως (*Synaxarium CP*, 477.14, 479.23, 929.54). Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συχνὲς ἀπεικονίσεις του σὲ ναοὺς τῆς περιοχῆς, ὑπάρχει καὶ φερώνυμος ναὸς στὸ Μπρίκι τῆς Μάνης. Ἡ διάδοση τῆς λατρείας του στὴ Μάνη ἀποτελεῖ μία ἀκόμη ἔνδειξη τῶν σχέσεων τῆς περιοχῆς μὲ τὴ Σικελία καὶ τὴν Κάτω Ἰταλία, βλ. Δρανδάκης, *Τοιχογραφίες*, 122-132.

ἅγιο Ἰωάννη Πρόδρομο καὶ τὸν ἅγιο Νικόλαο[74]. Παριστάνεται κατενώπιον ὡς νέος μὲ μαῦρα γένεια καὶ μαῦρα μαλλιά, κρατώντας πιθανότατα στὸ ἀριστερὸ χέρι σταυρό. Φορεῖ ἐσωτερικὸ χειριδωτὸ χιτώνα καὶ μανδύα πορπούμενο πρὸ τοῦ στήθους. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀνάγνωση τοῦ Ξυγγόπουλου, ἡ ἐπιγραφὴ μεταγράφεται *ΡΟ/ΜΑ/Ν/ΟΣ/ κλέπ(της) τ(ῶν) ἀ/λόγον*. Στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας ὑπάρχει τοιχογραφία στὴν ὁποία εἰκονίζεται, μαζὶ μὲ ἄλλους ἁγίους σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, ὁ Ρωμανὸς *ὁ ἐπὶ τὴν Σκλέπαν*[75]. Τέλος, στὸ ναὸ τῆς Παναγίας Χρυσαφίτισσας στὰ Χρύσαφα εἰκονίζεται σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, *[ὁ ἅγιος]- Ρωμανὸς [ὁ ἐπὶ τὴν] σκλέπαν*. Πρόκειται γιὰ μετωπική, σβησμένη μορφὴ ἁγίου, ποὺ κρατᾶ σταυρὸ καὶ συνδυάσθηκε ἀρχικὰ ἀπὸ τὸ Δρανδάκη πιθανὸν μὲ ἐγχώριο μάρτυρα[76]. Ἴσως πρόκειται γιὰ τὸ Ρωμανὸ *ἐπὶ τὴν σκλέπαν*. Ἀπὸ τοὺς τρεῖς ἁγίους τοῦ πελοποννησιακοῦ χώρου μὲ τὸ ὄνομα Ρωμανὸς καὶ τὴν ἐπωνυμία *Σκλέπας* ἢ *ἐπὶ τὴν σκλέπαν* ἢ *κλέπ(της) τ(ῶν) ἀ/λόγον*, τῶν δύο μόνον ἔχουμε τὶς δημοσιευμένες φωτογραφικὲς ἀπεικονίσεις, στὰ Βούρβουρα καὶ στὴ Μονεμβασία, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν περιγραφὴ φαίνονται συμβατὲς μὲ αὐτὴν στὴ Χρυσαφίτισσα. Ὁ ἅγιος Ρωμανὸς ποὺ εἰκονίζεται στὶς παραπάνω ἐκκλησίες καὶ ἀσκητήρια τοῦ πελοποννησιακοῦ χώρου δὲν μπορεῖ νὰ ταυτισθεῖ μὲ κάποιον ἀπὸ τοὺς ὁμώνυμους ἁγίους, οἱ ὁποῖοι ἀναφέρονται στὰ *Συναξάρια* τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, γεγονὸς ποὺ καθιστᾶ τὴν ταύτισή του, πρὸς τὸ παρὸν τουλάχιστον, ἀδύνατη. Τὸ γεγονὸς ὅμως ὅτι ἐπιχωριάζει ἡ ἀπεικόνισή του ὡς ἁγίου μὲ συναφὴ ἐπωνυμία, σὲ τρεῖς ναοὺς τῆς Λακωνίας καὶ τῆς Ἀρκαδίας, μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι πρόκειται γιὰ κάποιον τοπικὸ ἅγιο ἢ ἐγχώριο μάρτυρα μὲ ἄγνωστη σὲ μᾶς δράση[77].

Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε παραπάνω στὴν περίπτωση τοῦ ὁσίου Νίκωνος, οἱ μετὰ τὸ 13ο αἰώνα χρόνοι ἔχουν ὡς κύρια χαρακτηριστικὰ τὴν ἀντίδραση τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου καὶ ποιμνίου κατὰ τῶν Λατίνων, τὴν ἐμπλοκή τους στὴν ἡσυχαστικὴ ἔριδα καὶ στὰ προβλήματα ποὺ προκαλεῖ ἡ Ἕνωση, καθὼς καὶ τὴν

---

74. Ἀ. Ξυγγόπουλος, Αἱ τοιχογραφίαι τοῦ Ἀσκηταριοῦ παρὰ τὸ χωρίον τοῦ Βούρβουρα, *Πελοποννησιακὰ* 3-4 (1958-1959), 88-89, πίν. 4.

75. Δρανδάκης, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου, 40, 42. Δημητροκάλλης, Σπάνιοι ἅγιοι, 402 εἰκ 2.

76. Ν.Β. Δρανδάκης, Παναγία ἡ Χρυσαφίτισσα (1290), *Πρακτικὰ τοῦ Α' Τοπικοῦ Συνεδρίου Λακωνικῶν Μελετῶν (Μολάοι 5-7 Ἰουνίου 1982)*, Ἀθήνα 1982-1983, 385-386. Albani, *Die byzantinischen Wandmalereien*, 35, 40, 72.

77. Ἡ ἀπεικόνιση ἑνὸς ἁγίου Ρωμανοῦ στὴ μονὴ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαήλ, καθὼς καὶ στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸ Πρίλεπ τῆς Πουγκοσλαβίας, δὲν φαίνεται νὰ μποροῦν νὰ συσχετισθοῦν μὲ αὐτὲς τῆς Πελοποννήσου, βλ. Δρανδάκης, Παναγία ἡ Χρυσαφίτισσα, 386. Albani, *Die byzantinischen Wandmalereien*, 72 σημ. 322. Βλ. καὶ Δημητροκάλλης, Σπάνιοι ἅγιοι, 395.

προβολὴ καὶ ἀνάδειξη παλαιοτέρων ἢ νέων ἁγίων. Ἡ προσπάθεια γιὰ τὴν προβολὴ τῶν τοπικῶν ἁγίων ἀποκτᾶ ἐνδιαφέρον ἀπὸ ἄποψη τόσο θρησκευτικὴ ὅσο καὶ πολιτικὴ καὶ δηλώνει μία τοπικὴ ἰδιαιτερότητα, ποὺ ἀντανακλᾶ καὶ ἀπηχεῖ τὴν τοπικὴ κοινωνία. Ὡς ἰδιαίτερα δύσκολη γιὰ τὴ Λακωνία ἐποχὴ χαρακτηρίζεται ἡ περίοδος τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 13ου αἰώνα, ὁπότε οἱ Φράγκοι προσπαθοῦν νὰ καταλάβουν τὴν περιοχή, ἐνῶ οἱ ντόπιοι ἀγωνίζονται ἐναντίον τους. Οἱ λιγοστὲς δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴν εἰκονογραφία παρατηροῦνται σὲ μνημεῖα σχεδὸν ἀποκλειστικὰ χρονολογούμενα στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 13ου αἰώνα, σὲ ἐποχὴ δηλαδὴ ποὺ οἱ κάτοικοι τῆς Μάνης, ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὴν ξένη κυριαρχία, μποροῦσαν νὰ βλέπουν μὲ τρόπο περισσότερο ἀνεπηρέαστο τὴν τέχνη τῶν Δυτικῶν καὶ νὰ ἐμπνέονται ἀπὸ αὐτήν[78].

Πιστεύουμε, λοιπόν, ὅτι στοὺς χρόνους αὐτούς, ἀντίστοιχα μὲ τὴ σύνθεση τοῦ ὑμνογραφικοῦ ἔργου στὴ μνήμη τοῦ Νίκωνος καὶ στὴν παράλληλη ἀπεικόνισή του, προβάλλονται καί ἀναδεικνύονται καὶ ὅσιοι, ἄγνωστοι ἢ ἐλάχιστα γνωστοὶ περιορισμένης λατρείας στὰ ὅρια τῆς λήθης, πιθανὸν τοῦ 11ου αἰώνα, ὅπως ὁ Μυζιθριώτης καὶ Σπαρτιάτης Γρηγόριος, ὁ Δανιὴλ ἀπὸ τὸ Κάστρο Πατρῶν[79] καί, ἀκόμη σημαντικότερο, συντίθεται ὁ *Βίος* τῶν ὁσίων Θεοδώρου καὶ Συμεών. Εἶναι ἰδιαιτέρως σημαντικό, ὅτι στὴν περίοδο αὐτὴ προβάλλονται ὅσιοι ποὺ ἔχουν ὡς τόπο δράσης τους τὴ βόρεια Πελοπόννησο, ἡ ὁποία βρίσκεται κάτω ἀπὸ φραγκικὴ κατοχή. Οἱ Θεσσαλονικεῖς ὅσιοι Συμεὼν καὶ Θεόδωρος, σύμφωνα μὲ μία ἀνάγνωση τοῦ *Βίου* τους[80], πιθανὸν στὰ πλαίσια τῆς θρησκευτικῆς πολιτικῆς τοῦ τέλους τοῦ 9ου αἰώνα, φεύγουν ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, φθάνουν στὸ ὄρος τῶν Κελλίων καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ἔρχονται στὴν Πελοπόννησο, ἐκτελώντας πλούσιο σὲ δράση ἱεραποστολικὸ ἔργο, πρὶν ἐγκατασταθοῦν στὸ Μέγα Σπήλαιο, ὅπου πεθαίνουν σὲ βαθιὰ γεράματα[81]. Οἱ συναξαριστὲς ἀναγράφουν τὴ μνήμη τους στὶς 18 Ὀκτω-

---

78. Δρανδάκης, Παρατηρήσεις, 683 κ.ἑξ. Πὰ τὸ συντηρητισμὸ στὸν εἰκονογραφικὸ διάκοσμο καὶ τὴν προσκόλληση στὴν εἰκονογραφικὴ παράδοση, ποὺ παρατηρεῖται στὰ μνημεῖα τοῦ 13ου αἰώνα τῆς Λακωνίας καὶ κυρίως τῆς Μάνης, βλ. Παπαμαστοράκης, *Ὁ διάκοσμος*, 317-318.

79. Π.Β. Πάσχος, Ἄγνωστοι ἅγιοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν* 6 (1990), 279. Cordula Scholz, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen* [Studien und Texte zur Byzantinistik 3], Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1997, 56-57.

80. Ἠ. Ἀναγνωστάκης – Ἱερομόναχος Ἰουστίνος, *Οἱ Θεσσαλονικεῖς ὅσιοι Συμεὼν καὶ Θεόδωρος, πρῶτοι κατοικήτορες τοῦ Ἄθω καὶ τῆς Πανελλάδος πολιοῦχοι*, Καρυὲς Ἁγίου Ὄρους 1985, 37. Βλ. όμως Η. Αναγνωστάκης, Από την εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης στον *Βίο* των οσίων του Μεγάλου Σπηλαίου: Η ιστορία μιας κατασκευής, στό: Βούλα Κόντη (ἐκδ.), *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο από τον 4ο μέχρι τον 15ο αιώνα* [ΙΒΕ , Διεθνή Συμπόσια 14], Αθήνα 2004,147-198.

81. Ἀναγνωστάκης – Ἰουστίνος, *Οἱ Θεσσαλονικεῖς ὅσιοι*, 50-60.

βρίου. Ὁ *Βίος* τῶν ὁσίων, ἤδη ἀπὸ τὸ 15ο αἰώνα, ἐμπεριέχεται στὸ Κτιτορικὸ τῆς μονῆς, «τὸ ἀρχέτυπο βιογραφικὸ κτιτορικό», ἀντίθετα μὲ αὐτὸ ποὺ συμβαίνει συνήθως μὲ τοὺς *Βίους* τῶν ἁγίων, ποὺ ἐμφανίζονται αὐτοτελεῖς[82]. Τὸ πιὸ παλιό, ἔγκυρο καὶ ἀξιόπιστο κείμενο, τὸ ὁποῖο παρουσιάζει τὸν *Βίο* ὡς αὐτόνομο ἔργο, εἶναι ἡ παράφραση τοῦ Ἀργυροῦ Βερναρδῆ, ποὺ ἐκδόθηκε στὴ Βενετία τὸ 1706 καὶ ἀποτελεῖ μετάφραση τοῦ χειρογράφου ἢ τοῦ ἀντιγράφου τοῦ χειρογράφου τῶν μοναχῶν Ἠσαΐα καὶ Σωφρονίου, γραμμένου τὸ 1509[83]. Τὸ κείμενο ποὺ χρησιμοποίησαν οἱ δύο μοναχοὶ πρέπει νὰ γράφτηκε μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς μετασκευῆς παλαιοτέρου ναοῦ καὶ ἵδρυσης μοναστηριοῦ στὸ Μέγα Σπήλαιο κατὰ τὴν περίοδο τῆς βασιλείας τοῦ Ἀνδρονίκου Β' καὶ στηρίχθηκε σὲ προγενέστερο *Βίο* ἢ *Συναξάριον* καὶ αὐτόνομες τοπικὲς παραδόσεις γύρω ἀπὸ τὴν εὕρεση τῆς εἰκόνας[84]. Παρὰ τὴ θρυλούμενη ἱεραποστολική τους δράση σὲ ὁλόκληρη τὴν Πελοπόννησο δὲν σώζεται ἀπεικόνισή τους καὶ ἡ λατρεία τῶν ὁσίων Συμεὼν καὶ Θεοδώρου δὲν πρέπει νὰ ἦταν διαδεδομένη κατὰ τὰ βυζαντινὰ χρόνια πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, ὅπου διατηροῦνται νεότερα προσκυνητάρια, ναοὶ καὶ ἁγιωνύμια[85].

Ὁ ὅσιος Λεόντιος ἀποτελεῖ τὸν τελευταῖο, χρονολογικά, γνωστὸ ἅγιο τῆς Πελοποννήσου γιὰ τὴν ἐξεταζόμενη περίοδο. Ὁ θάνατός του πρέπει νὰ ἐπῆλθε στὶς δύο πρῶτες δεκαετίες τοῦ 15ου αἰώνα καὶ ἡ μνήμη του τιμᾶται στὶς 11 Δεκεμβρίου. Ὁ Λεόντιος καταγόταν ἀπὸ τὴ Μονεμβασία καὶ ὁ πατέρας του ἦταν διοικητὴς τῆς Πελοποννήσου. Μετὰ τὶς σπουδές του στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν ἐπάνοδό του στὸν τόπο γέννησής του, ὅπου νυμφεύθηκε καὶ ἔκανε τρία παιδιά, ὁ Λέων μετονομάστηκε σὲ Λεόντιο καὶ μετέβη στὸ Ἅγιον Ὄρος, πρὶν ἐπανέλθει στὴν Πελοπόννησο, ὅπου μόνασε σὲ ἀσκητήριο τοῦ ὄρους τοῦ Κλωκοῦ, κοντὰ στὸ Αἴγιο, μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του[86]. Παρὰ τὴ φήμη γύρω ἀπὸ τὴν ὁσιότητά του

82. Ὅ.π., 17.

83. Ὅ.π., 23-24.

84. Ὅ.π., 29. Γιὰ τὸν *Βίο* τῶν ὁσίων καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, βλ. εἰδικά, Αναγνωστάκης, Από την εικόνα, 179-195.

85. Σχετικὰ μὲ τὴ ζῶσα παράδοση γύρω ἀπὸ τοὺς ὁσίους Συμεὼν καὶ Θεόδωρο στὴν περιοχὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, βλ. Λαμπροπούλου, *Ἀσκητισμός*, 53-54.

86. Γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ὁσίου Λεοντίου καὶ τὸ ἀσκητήριό του, τὸ Παληομονάστηρο, στὸν Κλωκὸ Αἰγιαλείας, μαζὶ μὲ τὴ σχετικὴ γιὰ τὸ θέμα βιβλιογραφία, βλ. Ἄννα Λαμπροπούλου – Ἀφέντρα Μουτζάλη, Ὁ μεσοβυζαντινὸς ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου Αἰγιαλείας. Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς Μονῆς Ταξιαρχῶν, *Σύμμεικτα* 11 (1997), 326-328. Σχετικὰ μὲ τὶς τοιχογραφίες τοῦ Παληομονάστηρου τῆς Μονῆς Ταξιαρχῶν, βλ. Ανίτα Κουμούση – Αφέντρα Γ. Μουτζάλη, Παλαιά Μονή Ταξιαρχών Αιγιαλείας, στό: *Εἰκοστὸ πρῶτο συμπόσιο Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης. Περιλήψεις ἀνακοινώσεων*, Ἀθήνα 2001, 52-53.

καὶ τὴν τιμὴ ποὺ τοῦ ἀπέδιδε ὁ λαός, καθὼς καὶ οἱ δεσπότες τῆς Πελοποννήσου Θωμᾶς καὶ Δημήτριος Παλαιολόγοι, ἡ μεταθανάτια διάδοση τῆς λατρείας του δὲν φαίνεται νὰ ξεπέρασε τὰ τοπικὰ πλαίσια τῆς περιοχῆς τῆς Ἀχαΐας καὶ ἰδιαίτερα τῆς Αἰγιαλείας, ὅπου ὑπῆρχε τὸ ἀσκητήριό του.

Τὰ σχετικὰ μὲ τὸ βίο καὶ τὴ δράση του περιέχονται στὸ *Συναξάριό* του ποὺ ἐκδόθηκε στὸ Νέο Λειμωνάριο (Ἀθῆναι 1873) καὶ στὸ *Ἐγκώμιον* τοῦ Μαρκιανοῦ κώδικα 186. Τὸ δημοσιευόμενο στὸ Νέο Λειμωνάριο κείμενο τοῦ *Συναξαρίου* ἀποτελεῖ μετάφραση τοῦ ἱερομόναχου Νικηφόρου Χίου ἀπὸ τὸν πρωτότυπο *Βίο* ποὺ παραμένει ἀνέκδοτος σὲ ἄγνωστο κώδικα. Ὡς συγγραφέας τοῦ *Ἐγκωμίου* θεωρεῖται ἀπὸ τὸ Σπ. Λάμπρο ὁ Γεώργιος Σχολάριος, μαθητὴς τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος[87], ἄποψη ποὺ ἀντικρούεται ἀπὸ τὸ Λ. Πολίτη, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι τὸ κείμενο τοῦ *Ἐγκωμίου* βασίσθηκε στὸν πρωτότυπο συναξαριακὸ *Βίο*, ὁ ὁποῖος συντάχθηκε μετὰ τὸ 1450 ἀπὸ ἄγνωστο συγγραφέα[88].

Προβληματικὴ ὡς πρὸς τὴ διάδοση τῆς μνήμης του παραμένει ἡ περίπτωση τοῦ ἀσκητῆ ὁσίου Θεοδοσίου τοῦ Νέου, ποὺ φέρεται νὰ ἔχει ζήσει στὴν Ἀργολίδα στὰ τέλη τοῦ 9ου – ἀρχὲς τοῦ 10ου αἰώνα. Ἡ μνήμη του τιμᾶται στὶς 7 Αὐγούστου, ἡμέρα θανάτου του. Ἡ δράση καὶ τὰ θαύματά του εἶναι γνωστὰ ἀπὸ τὸν *Βίο*[89] καὶ τὰ ὑμνογραφικὰ κείμενα ποὺ συνέθεσε ὁ πρωτοπαπὰς Ναυπλίου Νικόλαος Μαλαξὸς τὸ 16ο αἰώνα, ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία πιθανότατα ὁ ὅσιος βγῆκε ἀπὸ τὴν ἀφάνεια καὶ ἀναθερμάνθηκε ἡ λατρεία του[90]. Κοντὰ στὸ χωριὸ Παναρί-

---

87. Γιὰ τὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Λεοντίου (BHG N. Auct. 2233) καὶ τὰ σχετικὰ μὲ αὐτὸν κείμενα, βλ. Σπ. Λάμπρος, Γεωργίου Σχολαρίου, Ἐγκώμιον τοῦ ὁσίου Λεοντίου τοῦ ἐν Ἀχαΐᾳ [*Ὁσίου Λέοντος τοῦ ἐκ Μονεμβασίας*], *ΛΣ* 7 (1983), 61-69. Ἰ. Βογιατζίδης, Προσθῆκαι εἰς τὰ περὶ ὁσίου Λεοντίου τοῦ Μονεμβασιώτου, *ΛΣ* 7 (1983), 70-74. Ὁ ἴδιος, Ὁ ὅσιος Λεόντιος ὁ Μονεμβασιώτης, *ΛΣ* 7 (1983), 75-83.

88. Λ. Πολίτης, Ἡ Μονὴ Ταξιαρχῶν Αἰγίου, *Ἑλληνικὰ* 11 (1939), 72.

89. Ὁ *Βίος* του σώζεται μόνο σὲ νεότερη διασκευὴ καὶ μᾶς πληροφορεῖ γιὰ τὴν ἔλευσή του στὴν Πελοπόννησο καὶ τὴν ἄσκησή του στὰ ὅρια τῆς ἐπαρχίας τοῦ Ἄργους, βλ. Νικόδημος Ἁγιορείτης, *Νέον Ἐκλόγιον*, Βενετία 1803 (φωτοτ. ἀνατ. Ἀθήνα 1974), 183-192. Κ.Χρ. Δουκάκης, *Μέγας Συναξαριστής. Μὴν Αὔγουστος*, ΙΒ', Ἀθήνα 1966², 68-76. Γιὰ τὴν ἄσκηση τοῦ Θεοδοσίου, βλ. Λαμπροπούλου, *Ἀσκητισμός*, 34.

90. Μὲ τὴν ἀναθέρμανση τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου Θεοδοσίου τοῦ Νέου τὸ 16ο αἰώνα συνδέεται, πιθανότατα, μία εἰκόνα τοῦ ὁσίου μὲ σκηνὲς τοῦ βίου του, ποὺ φυλάσσεται στὸ Ἱστορικὸ Μουσεῖο τῆς Μόσχας. Ἡ εἰκόνα ἔχει χρονολογηθεῖ στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 16ου αἰώνα (ὄχι μετὰ τὸ 1572) καὶ θεωρεῖται πιθανὸ ἔργο τοῦ ζωγράφου Μάρκου Μπαθᾶ· μάλιστα, ἀναφέρεται ὡς «ἑλκυστικὴ ὑπόθεση» ἡ περίπτωση τὴν εἰκόνα νὰ παρήγγειλε ὁ ἴδιος ὁ Νικόλαος Μαλαξός, βλ. Π.Λ. Βοκοτόπουλος, Δύο πιθανὰ ἔργα τοῦ Μάρκου Μπαθᾶ, στό: Ευγενία Δρακοπούλου (ἐκδ.), *Ζητήματα Μεταβυζαντινής Ζωγραφικής στη μνήμη του Μανόλη Χατζηδάκη*, Αθήνα 2002, 40-42, 43. Πρβλ. Ὁ ἴδιος, A propos de l'icône de saint Théodose du Musée Historique de Moscou, *Zograf* 26 (1997), 127-132.

της Μιδέας, στὴ θέση ὅπου πιστεύεται ὅτι μόνασε καὶ ἵδρυσε τὸ ναΰδριο τοῦ Τιμίου Προδρόμου, σώζεται δισυπόστατος σήμερα ναός, ὄχι μεταγενέστερος τοῦ 12ου αἰώνα, ποὺ πιστεύεται ὅτι ἀποτέλεσε τὸ καθολικὸ μονῆς ἀφιερωμένης στὸν ὅσιο[91].

Ἡ παράδοση γύρω ἀπὸ τὴ μυροβλυσία στὸν τάφο τῶν νέων ἁγίων ἀποτελοῦσε ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια μέσα διάδοσης καὶ διατήρησης τῆς μνήμης τους. Μεταξὺ τῶν νέων ἁγίων τῆς Πελοποννήσου ἀνάβλυση τοῦ θαυματουργοῦ μύρου ἀναφέρεται μόνο στοὺς *Βίους* τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἄργους καὶ τοῦ ὁσίου Νίκωνος. Συγκεκριμένα, στὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Νίκωνος μαρτυρεῖται ὅτι ἀμέσως μετὰ τὸ θάνατο καὶ τὴν ταφή του ἀνέβλυσε ἀπὸ τὸν τάφο του θαυματουργὸ μύρο[92], μὲ τὸ ὁποῖο πραγματοποιήθηκαν θαύματα σὲ τέσσερις τουλάχιστον περιπτώσεις, γεγονὸς ποὺ αἰτιολογεῖ καὶ τὸ χαρακτηρισμό του ὡς *μυροβλύτου* στὸν παλαιότερο ἀπὸ τοὺς κώδικες ποὺ περιέχουν τὸν *Βίο* του[93]. Εἶναι σημαντικὸ ὅτι ἡ χρησιμοποίηση τοῦ μύρου ὡς μέσου θαυματουργίας μαρτυρεῖται στὸ δεύτερο τμῆμα τοῦ *Βίου*, σύμφωνα μὲ τὸν ἐκδότη, ἐκεῖνο δηλαδὴ ποὺ συντάχθηκε στὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰώνα, ἀμέσως μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ὁσίου καὶ συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴν ἐποχὴ τῆς μεγάλης διάδοσης τῆς φήμης καὶ τῆς λατρείας του στὴν Πελοπόννησο, ἐνῶ δὲν ἀναφέρεται καθόλου στὸ τρίτο τμῆμα τοῦ *Βίου*, ποὺ συντάχθηκε περὶ τὸ 1149, σὲ περίοδο δηλαδὴ ποὺ συμπίπτει γενικὰ μὲ τὴ μείωση τῆς ἔντασης τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου σὲ σχέση μὲ τὸ παρελθόν[94].

Ἡ ἀνάβλυση θαυματουργοῦ μύρου ἀπὸ τὸν τάφο μαρτυρεῖται καὶ στὸν *Βίο* τοῦ Πέτρου Ἄργους, χωρὶς ὅμως νὰ γίνεται λεπτομερὴς ἀναφορὰ στὸν τρόπο

---

91. E. Stikas, Une rare application de trompes dans une église byzantine en Argolide (Grèce), *Studi Bizantini e Neoellenici* 8 (1953), 260-264 (= *Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, II) (φωτοτ. ἀνατ. Nendeln/Liechtenstein 1978). Στὸ μοναστηριακὸ συγκρότημα, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ καθολικό, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένο σήμερα στὴ μνήμη τοῦ ὁσίου, σώζεται καὶ τὸ παρεκκλήσι τοῦ Τιμίου Προδρόμου, ποὺ πιστεύεται ὅτι εἶχε κτιστεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Θεοδόσιο καὶ ἀποτέλεσε τὸν πυρήνα τῆς μονῆς, βλ. Γ. Χώρας, *Ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Ὁσίου Θεοδοσίου τοῦ Νέου Ἀργολίδος*, Ἀθήνα 1994, 47-54. Μία ἀπεικόνισή του, ποὺ χρονολογεῖται στὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο, σώζεται στὸ καθολικὸ τῆς μονῆς· βλ. Χώρας, ὅ.π., 49, 50.

92. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος, §35, 98-104 (Λαμψίδης): *ἐν ᾗ καὶ ποταμηδὸν εὐθέως τὸ μύρον ἐκ τοῦ θείου σκήνους ἀνέβλυσε, κενούμενον οὐδαμῶς, καινὸν δὲ τὸ εἶδος καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄφραστον. Ἦν γὰρ τότε ὁρᾶν χωλοὺς ἁλλομένους τῷ τούτου χρίσματι, τυφλοὺς εὐθέως τὴν ὀπτικὴν ἀπολαμβάνοντας δύναμιν, μεμηνότας ἔμφρονας γίνεσθαι, λαύρους πυρετοὺς καὶ φθόας καὶ ὑδέρους καὶ μυρία ἕτερα εἴδη νοσημάτων μόνῳ τῷ τοῦ θείου μύρου χρίσματι δραπετεύοντα ἐξ ἀνθρώπων.*

93. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος, τίτλος, 14 (Λαμψίδης): *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ Νίκωνος μυροβλύτου τοῦ Μετανοεῖτε.*

94. Λαμψίδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων*, 367, 374, 442.

τέλεσης τῶν θαυμάτων αὐτῶν[95]. Θαυματουργικὰ ἀποτελέσματα εἶχε καὶ ἡ προσέγγιση τῶν πιστῶν στὸν τάφο τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐπισκόπου Μεθώνης, ἀπὸ ὅπου πιθανὸν ἀνέβλυζε μύρο[96]. Ἀντίθετα, στὶς περιπτώσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων, τῶν ὁσίων Συμεὼν καὶ Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ὁσίου Λεοντίου Αἰγιαλείας κ.λπ., τὸ λείψανο ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τῶν θαυματουργῶν ἰάσεων[97]. Εἰδικὰ στὴν περίπτωση τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων, τὸ λείψανο ἔχει μοναδικές, κατὰ τὸ βιογράφο, ἰδιότητες.

Μὲ βάση τὰ παραπάνω καὶ πρὶν προχωρήσουμε σὲ ὁρισμένες διαπιστώσεις σχετικὰ μὲ τὴ διάδοση τῆς λατρείας τῶν ἁγίων ἢ τὴν ἀποδυνάμωσή της, ποὺ ὁδηγεῖ ἀναγκαστικὰ στὴ συρρίκνωση τῆς λατρείας καὶ τελικὰ στὴ λήθη, ὀφείλουμε νὰ κάνουμε ὁρισμένες ἐπισημάνσεις καθοριστικὲς τῶν ὁρίων καὶ τῆς δυναμικῆς τῶν προσεγγίσεων αὐτῶν. Ἡ ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὴ μνήμη καὶ τὴ λήθη, καθὼς καὶ ὁ προσδιορισμὸς τῶν ὁρίων τους προϋποθέτουν, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, τὴν ἐφαρμογὴ μεθοδολογίας αὐστηρὰ συγκριτικῆς, προκειμένου νὰ συναχθοῦν συμπεράσματα ὀρθολογικὰ καὶ νὰ ἀποφευχθοῦν τὰ ἀδιέξοδα.

Ἡ συχνότητα τῆς ἀπεικόνισης τῶν ἁγίων θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελεῖ ἀσφαλὴ ἔνδειξη τῆς διάδοσης τῆς λατρείας καὶ τῆς παρουσίας τους στὴ συλλογικὴ μνήμη, χωρὶς νὰ ὑποτιμᾶται τὸ γεγονὸς ὅτι ἐλάχιστες εἶναι οἱ σωζόμενες ἀπεικονίσεις περιώνυμων ἁγίων καὶ ἱδρυτῶν μονῶν, τόσο στὸν ἑλληνικὸ ὅσο καὶ τὸν εὐρύτερο μεσογειακὸ χῶρο. Ἐλάχιστες εἶναι, γιὰ παράδειγμα, οἱ σωζόμενες ἀπεικονίσεις τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη μετὰ τὸ 13ο αἰώνα[98], ἀντίθετα μὲ ὅτι συμβαίνει μὲ τὶς εἰκόνες τοῦ Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτη, ἱδρυτῆ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἐπίσης, θὰ

---

95. *Βίος* ἁγίου Πέτρου Ἄργους, 252: *ὃ καὶ διαδήλους εὐθὺς ἐδείκνυ τὰς ἐνεργείας, μύρα προχέον ὡς ἐκ πηγῆς καὶ δαίμονας ἀπελαῦνον καὶ νόσους παντοίας ἰώμενον καὶ ὑποφαῖνον τὴν ἐκεῖθεν ἐκδεξομένην ἀϊδιότητα.*

96. *Βίος* ἁγίου Πέτρου Ἄργους, 64: *Ἡμῖν δὲ τὸν τάφον μετὰ τοῦ τρισολβίου καταλέλοιπε σώματος, πηγὰς ἰαμάτων τοῖς πίστει προσιοῦσιν ἅπασιν ἀναβλύζοντα.*

97. Ὅταν ὁ μητροπολίτης Πατρῶν ἐπιχείρησε νὰ κάνει ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου Λεοντίου στὴν πόλη τῶν Πατρῶν, ἔγινε σεισμὸς στὴν περιοχὴ τοῦ ἀσκητηρίου μὲ ἀποτέλεσμα τὸ λείψανο τοῦ ὁσίου νὰ παραμείνει ἐκεῖ, βλ. Ἑλένη Ἀγγελομάτη-Τσουγκαράκη, Μία ἄγνωστη χειρόγραφη ἱστορία τῆς Μονῆς Ταξιαρχῶν Αἰγιαλείας [*Τὰ κατὰ τὸν Ὅσιον Λεόντιον Μονεμβασίας*], *ΛΣ* 7 (1983), 89, 93. Στὴν περίπτωση τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἄργους, ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ ὁποίου ἀνέβλυζε μύρο, ἐπιχειρήθηκε ἀποτυχημένη διεκδίκηση ἀπὸ τοὺς κατοίκους τοῦ Ναυπλίου. Ἡ μεταφορὰ τοῦ λειψάνου στὸ Ναύπλιο θὰ πραγματοποιηθεῖ, τελικά, πολὺ ἀργότερα στὶς ἀρχὲς τοῦ 15ου αἰώνα, βλ. παραπάνω σημ. 55.

98. Τὴν πληροφορία γιὰ τὴ σπανιότητα τῆς ἀπεικόνισης τοῦ ὁσίου Λουκᾶ ὀφείλουμε στὸν κ. Τίτο Παπαμαστοράκη.

ἦταν ἐνδιαφέρον νὰ ἑρμηνευθεῖ ἡ ἀπουσία ἀπεικόνισης τοῦ ὁσίου Νίκωνος ἀπὸ ἕναν κύριο χῶρο δράσης του, τὴν Κρήτη[99]. Τέλος, σπανιότατη παραμένει, ὅπως ἔδειξε πρόσφατη ἔρευνα, ἡ ἀπεικόνιση τοῦ γνωστοῦ στυλίτη ὁσίου Λαζάρου, ὁ ὁποῖος ἵδρυσε τὴ μονὴ τοῦ Γαλησίου κοντὰ στὴν Ἔφεσο κατὰ τὸν 11ο αἰώνα[100].

Τὸ φαινόμενο αὐτὸ μπορεῖ ἴσως νὰ ἑρμηνευθεῖ ποικιλοτρόπως καὶ νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν πολιτικὴ συγκυρία, τὴ δυναμική, οἰκονομικὴ ἢ ἄλλη μιᾶς περιοχῆς καὶ τὶς ἐκκλησιαστικὲς σκοπιμότητες κάθε ἐποχῆς, ἢ νὰ ἀποδοθεῖ, πολὺ ἁπλᾶ, στὴν πολυπλοκότητα τοῦ κάθε χώρου καὶ στὸν ἰδιόμορφο τρόπο ἔρευνας καὶ μελέτης του. Στὴν Πελοπόννησο, λόγου χάρη, ὁ κύριος ὄγκος τῶν τοιχογραφημένων μνημείων ποὺ σώζονται καλύπτει τὰ ὅρια τοῦ σημερινοῦ νομοῦ Λακωνίας καὶ χρονολογεῖται ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰώνα καὶ μετά. Ὑπενθυμίζεται, ὅτι οἱ τοιχογραφημένοι ναοὶ τοῦ 13ου αἰώνα ποὺ ἔχουν ἐπισημανθεῖ μόνο στὴν περιοχὴ τῆς Μάνης ξεπερνοῦν τοὺς πενήντα[101]. Ἡ ἀπουσία ἀντίστοιχου ἀριθμοῦ μνημείων τῆς μεσοβυζαντινῆς περιόδου τόσο στὴ Λακωνία ὅσο καὶ στὴν ὑπόλοιπη Πελοπόννησο, μᾶς στερεῖ τὴ δυνατότητα συγκριτικῶν διαπιστώσεων, προκειμένου νὰ ἰχνηλατηθοῦν, ὡς ἕνα βαθμό, τὰ ὅρια τῆς μνήμης καὶ τῆς λήθης. Ἐπίσης, πολλὰ ἀπὸ τὰ ἀστικὰ κέντρα τῆς Πελοποννήσου, τὰ ὁποῖα συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴ δράση τῶν περισσότερων ἁγίων τῆς βυζαντινῆς περιόδου, ὅπως τὸ Ἄργος, ἡ Μεθώνη, ἡ Λακεδαιμονία, ἡ Πάτρα κ.λπ., δὲν διασώζουν παρὰ ἐλάχιστα τοιχογραφημένα μνημειακὰ κατάλοιπα. Τέλος, ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀταύτιστων ἁγίων στὰ τοιχογραφημένα μνημεῖα τῆς Πελοποννήσου, γιὰ διάφορους λόγους, εἶναι ἀρκετὰ ὑψηλός.

Ἔχοντας κατὰ νοῦ τὶς ἐπισημάνσεις αὐτές, καταλήγουμε στὶς ἀκόλουθες διαπιστώσεις:

1. Τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν καταγραφὴ τῆς δράσης τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου ἐκδηλώνεται κατὰ κανόνα καὶ εὐλόγως στὴν ἴδια τὴν Πελοπόννησο. Οἱ *Βίοι* τῶν ἁγίων Θεοκλήτου Λακεδαίμονος, Ἀθανασίου Μεθώνης, Θεοδώρου Κυ-

---

99. Ἡ ἀπουσία τῆς ἀπεικόνισης τοῦ ὁσίου Νίκωνος στὴν Κρήτη ἐπισημάνθηκε πρὶν ἀπὸ πολλὰ χρόνια ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Ν. Δρανδάκη, Εἰκονογραφία, 311-312. Ἀκόμη καὶ σήμερα δὲν γνωρίζουμε νὰ ἔχει ἐντοπισθεῖ ἀπεικόνισή του στὸ νησί.

100. A. Semoglou, Le portrait de saint Lazare le Galésiote aux Saints-Apôtres de Thessalonique: un nouveau témoignage sur la datation des peintures murales de l'église, *Βυζαντινά* 21 (2000) (= *Αφιέρωμα στη μνήμη του καθηγητή Ιωάννη Ε. Καραγιαννόπουλου*), 617-628 καὶ κυρίως 619 σημ. 13. Γιὰ τὸ ρόλο τῆς μονῆς τοῦ Γαλησίου στὴ δημιουργία τοῦ κινήματος τῶν Ἀρσενιατῶν καὶ τὴ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα βιβλιογραφία, βλ. Ἄννα Λαμπροπούλου, *Βίος τοῦ ὁσίου Λαζάρου*, διδακτορικὴ διατριβή, Ἀθήνα 1986, 26-29, 105-109. Γουναρίδης, *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν*, 72-73. Semoglou, Le portrait de Saint Lazare, 620-622.

101. Δρανδάκης, Παρατηρήσεις, 683.

θήρων, Νίκωνος «Μετανοεῖτε» καὶ Λέοντος Μεθώνης συντάσσονται εἴτε ἀπὸ Πελοποννησίους εἴτε ἀπὸ ἄτομα ποὺ ἔχουν ἄμεση σχέση μὲ τὴν Πελοπόννησο. Οἱ βιογραφίες τους, ἐκτενεῖς ἢ σύντομες, ὅπως καὶ τὰ λειτουργικὰ κείμενα πρὸς τιμήν τους, διασώθηκαν σὲ κώδικες, ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς ὁποίους γράφτηκαν πιθανότατα στὴν Πελοπόννησο, προκειμένου νὰ καλυφθοῦν οἱ λατρευτικὲς ἀνάγκες τῆς τοπικῆς κοινωνίας.

2. Ἡ διάδοση τῆς λατρείας τῶν περισσότερων ἁγίων τῆς μεσοβυζαντινῆς περιόδου τῆς Πελοποννήσου, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὅσιο Νίκωνα καὶ τὸ Θεόδωρο Κυθήρων, περιορίζεται σημαντικὰ κατὰ τὴν ὑστεροβυζαντινὴ περίοδο. Ἡ διάδοση τῆς μνήμης τῶν ἐπισκόπων τῆς Πελοποννήσου ποὺ ἁγιοποιήθηκαν, τοῦ Θεοκλήτου Λακεδαίμονος, τοῦ Ἀθανασίου Μεθώνης καὶ τοῦ Πέτρου Ἄργους φαίνεται σχετικὰ περιορισμένη, ἂν κρίνει κανεὶς καὶ ἀπὸ τὴ σπανιότητα τῶν ἀπεικονίσεών τους στὸ χῶρο δράσης τους. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἐνδεχομένως συνδέεται μὲ τὸ μικρὸ βαθμὸ προβολῆς ἢ ἀποδοχῆς τους στὴν τοπικὴ κοινωνία, παρὰ τὴ θαυματουργική τους δράση, τὴν ἐπικοινωνιακὴ σχέση τους μὲ τὸ ποίμνιό τους καὶ τὴ βιογράφησή τους ἀπὸ ἀνώτερους ἐκκλησιαστικοὺς ἀξιωματούχους. Πάντως, ἡ διατήρηση τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Λέοντος καὶ τῆς κάρας τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου σὲ ναοὺς τῆς Μεθώνης, ὅπως ἐπίσης ἡ διατήρηση τοῦ λειψάνου τοῦ Πέτρου Ἄργους ἀρχικὰ στὴν πόλη τοῦ Ἄργους καὶ μετὰ στὸ Ναύπλιο, συνέβαλαν στὴ διάδοση τῆς μνήμης τους, τουλάχιστον στὰ ὅρια τῆς δικαιοδοσίας τῶν ἐπισκοπῶν τους. Μάλιστα, ἡ ἀποτυχημένη διεκδίκηση τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀπὸ τοὺς Ναυπλιεῖς, ἤδη ἀπὸ τὸ 10ο αἰώνα, καθὼς καὶ ἡ μεταφορά του στὸ Ναύπλιο στὶς ἀρχὲς τοῦ 15ου (1421), καθιστᾶ φανερὴ τὴ διάρκεια τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου καὶ τῆς θαυματουργοῦ δύναμης τοῦ λειψάνου του. Παρὰ ταῦτα, ἡ ἀπεικόνισή του εἶναι σπανιότατη, γεγονὸς ποὺ ἐνδεχομένως συνδέεται μὲ τὸν περιορισμὸ τῆς λαϊκῆς λατρείας του στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰώνα μόνο στὴν ἀνατολικὴ ἀκτὴ τῆς Πελοποννήσου.

3. Ἡ διάδοση, προβολή, συντήρηση ἢ μείωση στὴ διάδοση τῆς λατρείας τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου ἀποτελεῖ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ὑπόθεση τῶν πόλεων, συνδεόμενη μὲ τὶς πολιτικὲς καὶ ἱστορικὲς συγκυρίες, καθὼς καὶ μὲ τὶς ἑκάστοτε διεκδικήσεις μητροπόλεων καὶ ἐπισκοπῶν. Οἱ περισσότεροι ἅγιοι τῆς Πελοποννήσου δραστηριοποιοῦνται κυρίως στὶς πόλεις, ἀπὸ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς ἄρχοντες τῶν ὁποίων θὰ ἐξαρτηθεῖ ἀργότερα ἡ προώθηση ἢ μὴ τῆς μνήμης τους καὶ τῆς διάδοσης τῆς λατρείας τους (Λέων καὶ Ἀθανάσιος Μεθώνης, Πέτρος Ἄργους, Θεόκλητος Λακεδαιμονίας). Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς συμβαίνει μὲ τὴν ἀνάδειξη καὶ τὴν προβολὴ τῆς λατρείας τῶν λειψάνων ποὺ ἀποτελοῦν πάλι μέσον προβολῆς τῶν ἐπισκοπικῶν ἑδρῶν (Ἄργους, Ναυπλίου, Μεθώνης κ.λπ.). Ἐπίσης, οἱ ἅγιοι τῆς Πελοποννήσου, συχνὰ ἐπίσκοποι ἢ ἡγούμενοι μονῶν, ἔχουν ἄμεση σχέση μὲ τὴν

Κωνσταντινούπολη, παρεμβαίνουν ἐνεργὰ στὴ διαμόρφωση τῶν ἐξελίξεων, ἐπιδιώκουν ἐπαφὲς μὲ ἄτομα ἐξουσίας τοῦ ἄμεσου ἢ εὐρύτερου περιβάλλοντός τους, διεκδικώντας παράλληλα τὴ μνήμη ἐσαεί. Χαρακτηριστική, ἴσως, ἐξαίρεση στὸν κανόνα συνιστᾶ ἡ περίπτωση τοῦ Θεοδώρου Κυθήρων, ὁ ὁποῖος, μολονότι συνδέεται μὲ τὴν πόλη τῆς Μονεμβασίας καὶ κατάγεται ἀπὸ πλούσια οἰκογένεια τῆς Κορώνης, ἐνταφιάζεται στὰ Κύθηρα, τόπο μετανοίας του, καὶ ἀπολαμβάνει ἔκτοτε γνήσιας λαϊκῆς λατρείας, ἡ ἐμβέλεια τῆς ὁποίας δὲν φαίνεται ὡστόσο νὰ ξεπερνᾶ τὰ ὅρια τῆς Μέσα Μάνης καὶ τῶν Κυθήρων. Μάλιστα, σὲ δύσκολες γιὰ τὸ νησὶ περιόδους, ὁ ἅγιος ἀναδεικνύεται σὲ γιατρὸ καὶ προστάτη του.

4. Ὁ ὅσιος Νίκων εἶναι ὁ ἅγιος μὲ τὴ μεγαλύτερη ἐμβέλεια, ἤδη ἀρκετὸ χρόνο πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατό του. Ὁ εἰκονογραφικός του τύπος καθιερώθηκε ἐπίσης ἀπὸ πολὺ νωρίς. Ἡ διάδοση τῆς λατρείας του δείχνει σταθερὴ μετὰ τὸ θάνατό του καὶ καθόλη τὴ διάρκεια τοῦ 11ου αἰώνα, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ σύνθεση τῶν δύο κύριων τμημάτων τῆς βιογραφίας του, ἀπὸ τὴν τέλεση πάνδημης ἐτήσιας πανήγυρης τὴν ἡμέρα τοῦ θανάτου του, ἀπὸ τὴ λαμπρὴ ἀπεικόνισή του σὲ ψηφιδωτὸ τοῦ μοναστηριακοῦ ναοῦ τοῦ ὁσίου Λουκᾶ κ.λπ. Ἄλλωστε, ἡ διάδοση τῆς λατρείας τοῦ Νίκωνος σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ 11ου αἰώνα καὶ ἡ προβολή του ὡς ἁγίου πανελλαδικῆς ἐμβέλειας μὲ σημαντικότατη τοπικὴ δράση στὴ Λακεδαιμονία, θὰ συμβάλλει ἀναμφισβήτητα στὴν προαγωγὴ τῆς τελευταίας σὲ ἰσότιμη πρὸς τὶς δύο ἄλλες μητροπολιτικὲς ἕδρες τῆς Πελοποννήσου, Κόρινθο καὶ Πάτρα, στὰ τέλη τοῦ 11ου αἰώνα (1082). Πάντως, ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 12ου αἰώνα, ὁπότε συντάσσεται τὸ τρίτο τμῆμα τῆς βιογραφίας του καὶ μέχρι τὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου, παρατηρεῖται διακύμανση στὴ διάδοση τῆς λατρείας του. Ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά, ὁ ὅσιος εἶναι ὁ συχνότερα ἀπεικονιζόμενος ἅγιος τοῦ πελοποννησιακοῦ χώρου, κυρίως στὴν περιοχὴ τῆς Λακωνίας, ὅπου ἔζησε τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του καὶ πολὺ λιγότερο στὴ Μεσσηνία καὶ στὴν Ἀρκαδία. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἀπεικόνισή του τόσο στὰ συντηρητικότερα μνημεῖα τῆς Μέσα Μάνης ὅσο καὶ στὰ ἀξιολογότερα μνημεῖα τοῦ Μυστρᾶ, ἐνῶ ἀπουσιάζει ἀπὸ μνημεῖα τοῦ κορινθιακοῦ, ἀχαϊκοῦ καὶ ἠλειακοῦ χώρου.

5. Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Κυθήρων, ἀπομονωμένος ἀσκητής, παρουσιάζει σὲ τοπικὸ ἐπίπεδο ποὺ ἐξακτινώνεται μέχρι τὴ Μέσα Μάνη, σημαντικὴ διάδοση τῆς λατρείας του κυρίως ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά. Ἐνδιαφέρον εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι κατὰ τὸ 13ο καὶ 14ο αἰώνα ὁ ἅγιος τῶν Κυθήρων εἰκονίζεται κοντὰ σὲ μοναστικοὺς καὶ ἰαματικοὺς ἁγίους, ὅπως ὁ Νίκων καὶ ὁ Παντελεήμονας, ἐνῶ στὰ τέλη τοῦ 14ου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ 15ου αἰώνα εἰκονίζεται κοντὰ στοὺς στρατιωτικοὺς ἁγίους Δημήτριο καὶ Νέστορα. Δὲν εἶναι ἴσως τυχαῖο τὸ γεγονός, ὅτι στὰ μεταβυζαντινὰ χρόνια θὰ ἀπεικονισθεῖ ὡς προστάτης τοῦ κάστρου τῶν Κυθήρων. Φαίνεται, δηλαδή, ὅτι ὁ ἅγιος αὐτὸς ἀποκτᾶ γιὰ τὴν τοπικὴ κοινωνία τῶν Κυθήρων ἰδιαίτερη ὑπόσταση ὡς ἰαματικὸς ἅγιος καὶ προστάτης τοῦ νησιοῦ κατὰ τὴν ὑστε-

ροβυζαντινὴ περίοδο, στοιχεῖο ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ λαϊκὴ λατρεία. Ἐπίσης, στὴν ἀντίληψη τῶν πιστῶν τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Πέτρου Γαρδενίτσας στὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰώνα, ὁ ὅσιος Νίκων καὶ ὁ ἅγιος Θεόδωρος Κυθήρων εἶναι ἰσότιμοι, ἂν κρίνει κανεὶς ἀπὸ τὴν ἀπεικόνισή τους στὰ στηθάρια τοῦ ναοῦ. Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἁγίους Πέτρο καὶ Ἀθανάσιο, ποὺ εἶχαν διατελέσει ἐπίσκοποι στὸ Ἄργος καὶ στὴ Μεθώνη καὶ ἡ διάδοση τῆς λατρείας τους εἶχε προωθηθεῖ ἀπὸ τὶς ἐπίσημες ἐκκλησιαστικὲς ἀρχές[102], ἡ λατρεία τοῦ Θεοδώρου Κυθήρων, μολονότι τοπικῆς ἐμβέλειας, γνώρισε σημαντικὴ διάδοση, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀπεικονίσεις του τόσο σὲ μνημεῖα τῆς Μέσα Μάνης ὅσο καὶ τῶν Κυθήρων. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ ἅγιοι, Νίκων καὶ Θεόδωρος, διαγράφουν τελείως διαφορετικὴ πορεία μέσα στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο καὶ ἔχουν σαφῶς διακριτὰ χαρακτηριστικά, χαίρουν κατὰ τὴν ἴδια ἀκριβῶς περίοδο, ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰώνα μέχρι τὰ τέλη τῆς ὑστεροβυζαντινῆς ἐποχῆς, ἀνάλογης τοπικῆς ἀναγνώρισης, τόσο στὴ Λακωνία ὅσο καὶ στὰ Κύθηρα, τηρουμένων πάντοτε τῶν ἀναλογιῶν.

6. Οἱ ἰταλιῶτες ἅγιοι Ἠλίας ὁ Νέος ὁ Σικελιώτης, Ἠλίας ὁ Σπηλαιώτης καὶ Φαντῖνος ὁ Νέος, δὲν ἄφησαν στοὺς τόπους ὅπου ἔδρασαν (Σπάρτη, Πάτρα κ.λπ.) ἴχνη τῆς διάδοσης τῆς λατρείας τους. Ἐπίσης, δὲν ὑπάρχουν μαρτυρίες τῆς λατρείας τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη στὴν Πελοπόννησο, ἂν ἐξαιρέσει κανεὶς τὴν ἀπεικόνισή του σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς ὡραιότερους καὶ σημαντικότερους ναοὺς τῆς Μέσα Μάνης, τὴν Ἐπισκοπή. Οἱ Θεσσαλονικεῖς ὅσιοι Συμεὼν καὶ Θεόδωρος, μολονότι διασχίζουν ὁλόκληρη τὴν Πελοπόννησο καὶ ἀσκητεύουν στὸ Μέγα Σπήλαιο γιὰ μακρὺ χρονικὸ διάστημα, δὲν τυχαίνουν ἀνάλογης λατρείας, τουλάχιστον μὲ βάση τὰ διαθέσιμα στοιχεῖα. Τέλος, ἡ λατρεία τοῦ ὁσίου Λεοντίου, μοναχοῦ καὶ ἱδρυτῆ τῆς μονῆς Ταξιαρχῶν Αἰγιαλείας, εἶναι πολὺ περιορισμένη καὶ δὲν ξεπερνᾶ τὰ τοπικὰ ὅρια. Παρὰ τὴν ἀρχοντικὴ καταγωγή του καὶ τὴ σχέση του μὲ τοὺς Παλαιολόγους, οἱ ὁποῖοι τὸν ὑποστήριξαν στὴν ἵδρυσή της, ἡ λατρεία τοῦ Λεοντίου δὲν διαδίδεται πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς μονῆς. Ἐπίσης, μολονότι ἡ ἀπεικόνισή του θὰ ὑπῆρχε, πιθανότατα, μεταξὺ τῶν καταστραμμένων σήμερα παλαιολόγειων τοιχογραφιῶν τοῦ ἀσκητηρίου στὸ Παλιομονάστηρο, ἡ μορφή του δὲν ἀναγνωρίζεται σὲ καμία ἀπὸ τὶς σωζόμενες τοιχογραφίες τοῦ ὑπόλοιπου πελοποννησιακοῦ χώρου. Ἡ ἀναφορὰ ποὺ γίνεται, σὲ μεταγενέστερο κείμενο, γιὰ τὴν ἀπόπειρα μεταφορᾶς τοῦ θαυματουργοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου στὴν πόλη τῶν Πατρῶν μὲ πρωτοβουλία τοῦ τοπικοῦ ἐπισκόπου, ἀποτελεῖ μᾶλλον παράδειγμα τοῦ τρόπου

102. Στὴν κατηγορία τῶν ἐπισκόπων ποὺ ἁγιοποιήθηκαν μὲ πρωτοβουλία τῶν τοπικῶν ἐπισκόπων περιλαμβάνεται, ὅπως ἀναφέρθηκε, καὶ ὁ ἅγιος Θεόκλητος Λακεδαιμονίας. Παρὰ τὸν παρατηρούμενο περιορισμὸ τῆς λατρείας του, ἡ ἀπεικόνισή του σὲ ναοὺς τῆς Λακωνίας ἀλλὰ καὶ τῆς Μεσσηνιακῆς Μάνης τὸ 13ο αἰώνα, καὶ μάλιστα σὲ συνάφεια μὲ τὸν ὅσιο Νίκωνα, ἀποτελεῖ ἐνδιαφέρον στοιχεῖο στὴ διάδοση τῆς λατρείας του σὲ τοπικό, κυρίως, ἐπίπεδο.

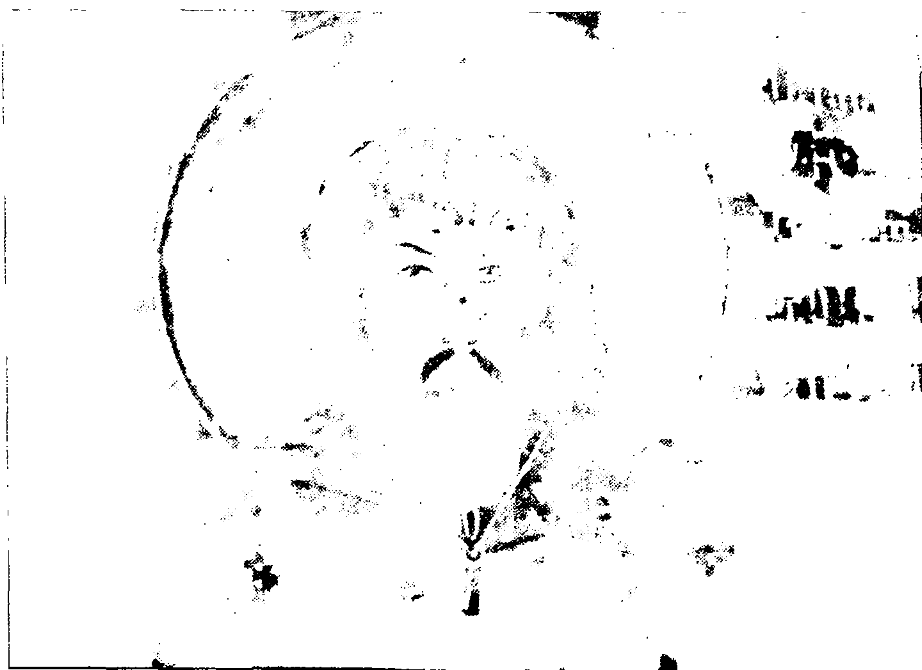
προώθησης καὶ ἐνεργοποίησης τῆς λατρείας τῶν λειψάνων ἀπὸ τὶς τοπικὲς ἀρχές, παρὰ δεῖγμα τῆς διάρκειας τῆς λατρείας καὶ ἐπιβίωσης τῆς μνήμης τοῦ ὁσίου.

Συμπερασματικά, ἡ διάδοση τῆς λατρείας τῶν ἐπισκόπων-ἁγίων ποὺ ἔδρασαν στὴν Πελοπόννησο μεθοδεύεται μὲ τὴν πρωτοβουλία τῶν τοπικῶν ἱεραρχῶν, σὲ μία προσπάθεια προβολῆς τῶν τοπικῶν ἐπισκοπικῶν διεκδικήσεων καὶ ἐπιδιώξεων, γεγονὸς ποὺ ἀποτελεῖ τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς στὴν περιοχὴ κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο. Ἡ διατήρηση τῶν ἁγίων λειψάνων στὶς κατὰ τόπους ἐπισκοπικὲς ἐκκλησίες συμβάλλει ἀναμφισβήτητα στὴ διάδοση τῆς μνήμης τῶν νέων ἁγίων. Ἐκτὸς ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων περιωνύμων ἀσκητῶν καὶ ἱδρυτῶν μονῶν, ἡ λατρεία δὲν κατορθώνει νὰ ξεπεράσει τὰ τοπικὰ ὅρια, καὶ τὸ κυριότερο, νὰ περάσει στὴ λαϊκὴ μνήμη μέσω τῆς ἀπεικόνισης τῶν ἁγίων.

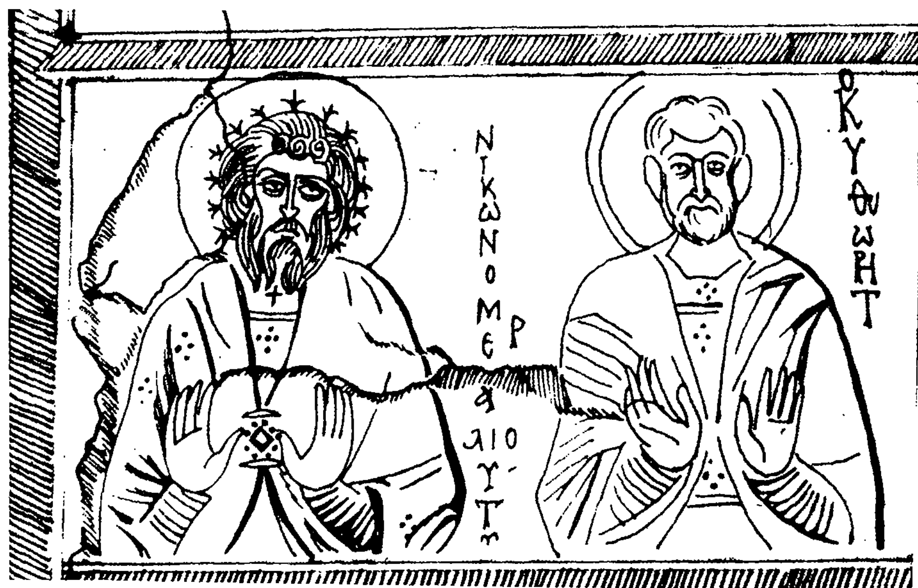
Ἡ διάδοση τῆς λατρείας τῶν ἁγίων ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 9ου μέχρι τὰ τέλη περίπου τοῦ 15ου αἰώνα παρουσιάζει, στὴν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων, τὶς διακυμάνσεις καὶ τὶς μεταβολὲς ποὺ ἀνιχνεύονται στὴν πολιτικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ πραγματικότητα τῆς περιοχῆς κατὰ τὴν ἐξεταζόμενη περίοδο. Παρὰ τὴν κάμψη ποὺ παρατηρεῖται κατὰ τὸ 12ο αἰώνα, ἀναζωπύρωση τῆς λατρείας ἐμφανίζεται καὶ πάλι ἀπὸ τὸ 13ο αἰώνα καὶ μετά, μέσα στὸ γενικότερο πλαίσιο τῶν συνθηκῶν ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὴν Πελοπόννησο καὶ εἰδικὰ στὴ Λακωνία. Ἡ φραγκικὴ κυριαρχία καὶ οἱ σχέσεις μὲ τὴν καθολικὴ ἐκκλησία συμβάλλουν στὴ δημιουργία τοπικῆς ἰδιαιτερότητας ποὺ ἐκφράζεται, ἐκτὸς τῶν ἄλλων καὶ ὡς ἀντίδραση μὲ τὴν προβολὴ τῶν τοπικῶν ἁγίων τόσο στὸν εἰκαστικὸ ὅσο καὶ στὸν ὑμνογραφικὸ τομέα. Ἔτσι, ἐπίσκοποι-ἅγιοι καὶ ἀσκητὲς τοπικῆς ἀκτινοβολίας ἀνασύρονται ἀπὸ τὴ σχετικὴ λήθη, προβάλλονται, ἡ μνήμη δὲ καὶ ἡ λατρεία τους παραδίδονται στὶς ἐπερχόμενες γενεές.

Κοινὴ διαπίστωση σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις τῶν νέων ἁγίων ἀποτελεῖ ἡ προσπάθεια νὰ προβληθεῖ ὡς *θαῦμα* καὶ *καλλώπισμα* τῆς περιοχῆς ὁ νέος ἅγιος, ἀκόμη καὶ ὅταν *τὰ πολλὰ ... ὁ διαρρεύσας μετὰ τὴν ἐκείνου ἐκδημίαν ὑπέκλεψε χρόνος καὶ λήθης ἐναφῆκε βυθοῖς*. Ὡς αἰτία λήθης θεωρεῖται κατ' ἀρχὴν ἡ ὀλιγωρία ἀλλὰ καὶ ὁ χρόνος ποὺ συγκάλυψε, ἐμάρανε, ὑπέκλεψε, σίγησε καὶ σὲ κάποιες περιπτώσεις ἄφησε μόνον *ἀμυδράν τινα μνήμην ἄγραφον*. Σὲ ὅλες, ὅμως, γενικῶς τὶς περιπτώσεις θεωρεῖται *φιλοκαλία* καὶ *ἐργασία ἀρετῆς* ἡ συλλογὴ βίων ἁγίων, ὥστε *ἀνάγραπτα θεῖναι ... τοῖς ὕστερον γενησομένοις ...* καὶ *ἐν περιωπῇ τινι θεῖναι, ὅπερ καὶ γέγονεν, ὥστε ἀρχέτυπον γενέσθαι παντὸς ἀγαθοῦ οὐ μόνον τῇ Λακεδαίμονι, ἀλλὰ καὶ πάσῃ τῇ τοῦ Πέλοπος, ἤδη δὲ καὶ τῆς Ἑλλάδος τῷ πλείονι*[103].

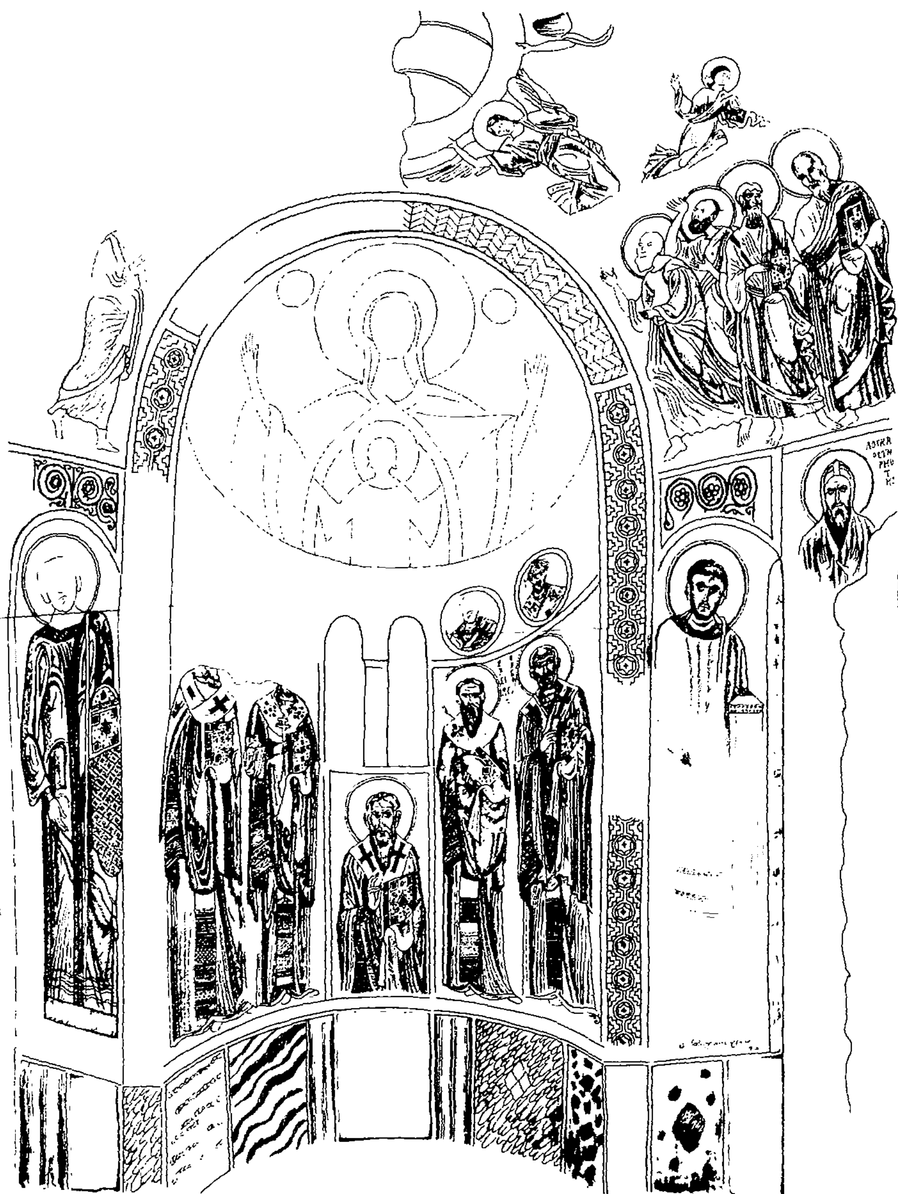
103. Vées, Vie de Saint Théoclète, 28-31.



Εικ. 1. Ὁ ὅσιος Νίκων στὸ Παληομονάστηρο Βρονταμᾶ (1201).
(Δρανδάκη, Εἰκονογραφία, πίν. ΙΑ΄ εἰκ. 3)



Εικ. 2. Ὁ Θεόδωρος Κυθήρων μὲ τὸν ὅσιο Νίκωνα σὲ στηθάριο τοῦ Ἁγίου Πέτρου Γαρδενίτσας,
(Δρανδάκη, Τοιχογραφία, 274, 14)



Εικ. 3. Ὁ ὅσιος Λουκᾶς στὴν Ἐπισκοπὴ τῆς Μέσα Μάνης.
(Δρανδάκη, Τοιχογραφία, 162, 15)

MICHEL KAPLAN

LÉONTIOS DE JÉRUSALEM, MOINE OU ÉVÊQUE?

Les *Vies* de saint du XIIe siècle sont rares, comme si le genre s'était alors épuisé ou que l'orthodoxie byzantine ne ressentait plus le besoin de nouveaux saints[1]. Aux deux extrémités du siècle, nous trouvons Cyrille le Philéote, mort en 1111, dont la *Vie* a été écrite après 1143 par Nicolas Katasképènos, moine dans un monastère d'élite fondé par Manuel Ier[2] et Néophytos le Reclus dont nous n'avons pas de *Vie*, mais dont les nombreux écrits sur sa propre expérience et les nombreuses hagiographies qu'il a composées expriment une conception bien construite de la sainteté[3].

Le personnage le plus intéressant, notamment du point de vue de la sainteté, est sans doute Léontios, né à Strumitza entre 1110 et 1115, devenu moine à Saint-Jean-le-Théologien de Patmos en 1130-1132, higoumène de ce monastère en 1157-1158, nommé patriarche de Jérusalem en 1176 et mort à Constantinople le 13 ou le 14 mai 1185. En effet, la *Vie* de Léontios[4] fait pratiquer à son héros plusieurs types d'ascèse qui auraient chacune suffi à d'autres époques à lui conférer la sainteté.

Peu de documents hagiographiques prêtent autant à étude. Non seulement l'auteur est relativement connu, mais la *Vie* a été écrite moins de 20 ans après la mort du saint, sans doute avant 1204; nous en possédons deux manuscrits très proches de la rédaction et qui permettent de démontrer un remaniement par

---

1. Sur les saints du XIIe siècle, cf. P. Magdalino, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, dans: *The Byzantine Saint*, 51-66 (= Idem, *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot 1991, VII).

2. *Vie* de Cyrille le Philéote (BHG 468), éd. E. Sargologos, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)* [Subs. Hag. 39], Bruxelles 1964.

3. Sur Néophytos le Reclus, cf. Catia Galatariotou, *The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.

4. *Vie* de Léontios de Strumitza (BHG 985), éd. D. Tsougarakis, *The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem: Text, Translation, Commentary* [The Medieval Mediterranean 2], Leyde-NewYork-Cologne 1993.

l'auteur lui-même[5]. Celui-ci, le moine Théodosios Goudélès, est issu d'une famille aristocratique dont deux autres membres sont connus sous Manuel Comnène[6]. Il parle souvent à la première personne, mais ne mentionne de contacts directs avec le saint que dans le premier paragraphe, où il affirme avoir reçu, comme beaucoup d'autres, la bénédiction de Léontios juste avant la mort du saint[7]. Il était donc vraisemblablement présent à Constantinople lors de cet événement, comme en témoigne son récit à la première personne des miracles qui entourent la relique, notamment le récit du sang qui coule du cadavre et, malgré le double cercueil, dessine une croix sur le marbre de l'église des Archanges au monastère *ta Steirou*[8].

Comme Théodosios Goudélès a également composé un *Enkomion* de saint Christodoulos qui mentionne presque toute l'histoire du monastère Saint-Jean-le Théologien de Patmos[9], il paraît vraisemblable qu'il y ait été moine. D'ailleurs, il y a consulté les documents d'archives, ce à quoi sa formation de jeune aristocrate promis au service public le prédisposait; il les résume parfaitement dans la *Vie*. Il connaît même le chrysobulle d'Isaac II de 1186 conférant aux bateaux du monastère une exemption, ce qui lui permet de mettre dans la bouche de Léontios une prédiction sur ce point rigoureusement exacte[10]. En revanche, il n'a pas assisté aux événements qu'il rapporte de la vie de Léontios à Saint-Jean de Patmos, où il semble avoir été moine seulement après le départ du saint, au moins de 1186 à 1191 d'après les incidents qu'il décrit dans l'*Enkomion* de Christodoulos. Il n'est pas resté constamment membre de cette communauté, car l'un des manuscrits le dit moine de Constantinople[11].

---

5. Cf. le compte-rendu de l'édition citée note précédente par B. Flusin, *REB* 52 (1994), 351-352. L'un des manuscrits, le *Patmiacus* 896, un rouleau de papier, pourrait bien être l'autographe.

6. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 12-13. La famille des Goudélai est déjà connue en 1034 et au début du règne d'Alexis Ier Comnène: J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestation à Byzance (963-1210)* [Byzantina Sorbonensia 9], Paris 1990, 224-225 et 370.

7. *Vie* de Léontios, §1, 32.

8. *Ibidem*, §103, 154-156.

9. Éd. C. Boïnis, *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ τοῦ καὶ κτήτορος τῆς ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ* … , Athènes 1884, 163-208.

10. *Vie* de Léontios, §93, 144. Le chrysobulle d'Isaac II (Dölger, *Regesten*, 1570) date de Janvier 1186; éd. Era Vranoussi, *Βυζαντινὰ Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Α΄. Αὐτοκρατορικά* [Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν], Athènes 1980, n° 9, 91-92.

11. Le *Patmiacus* 187, confirmé par le titre de l'*Enkomion* pour Christodoulos dans le *Patmiacus* 179, fol. 100. Rappelons que la *Patmiacus* 187 contient la version remaniée par l'auteur lui-même de la *Vie de Léontios*; malheureusement, le début du *Patmiacus* 896 est perdu.

La principale source de Théodosios Goudélès pour les événements qu'il n'a pas lui-même vécus[12] reste le disciple préféré du saint, son futur second successeur comme higoumène de Patmos, Arsénios, qui s'appelait Antonios avant de devenir moine. On y ajoutera le moine Hilarion, que le saint a rencontré en Chypre, le hiéromoine Eulogios, au service du saint à la fin de la vie de celui-ci à Constantinople, et le hiéromoine Antonios, autre compagnon du saint. Le moment décisif de l'information se situe quelque temps après que Léontios est devenu higoumène de Saint-Jean-le-Théologien: l'arrivée à Patmos d'un jeune crétois, Antonios, qui deviendra le moine Arsénios. Théodosios précise dans le chapitre qui décrit l'arrivée d'Antonios que c'est Arsénios qui "lui a transmis par écrit la plupart de ce qu'il écrit" lui-même[13]; Arsénios avait donc pris des notes. On peut supposer que celles-ci ne se limitaient pas aux événements vécus par Arsénios, mais reprenaient la tradition, transmise par les autres moines, des faits et gestes de Léontios depuis son arrivée à Patmos. Ce qui précède paraît beaucoup moins vérifiable et relève de la reconstitution, soit de la part d'Arsénios, soit de la part de Théodosios, soit des deux. Que cette reconstitution repose ou non sur des informations données par Léontios importe peu: l'essentiel, c'est la représentation que se fait Théodosios des exploits spirituels de son héros. Ce qui nous intéresse ici n'est évidemment pas la sainteté objective du patriarche de Jérusalem, mais l'image que Théodosios et tous ceux qui sont susceptibles de partager son point de vue, à commencer par les auditeurs pour qui la *Vie* est composée[14], se font de la sainteté du personnage. C'est cela même qui fonde la question: moine ou évêque? Quel est le modèle de sainteté? Léontios est-il saint pour ses qualités d'ascète ou de pasteur et théologien?

Deux autres modèles de sainteté sont disponibles pour le XIIe siècle. Cyrille le Philéote, qui n'est même pas higoumène de son propre monastère et qui n'a rien écrit[15], doit avant tout sa sainteté à la très dure ascèse qu'il pratique, malgré les interminables discours qu'il tient à ses proches et visiteurs, mais aussi à la reconnaissance de sainteté que constitue la visite de membres de la famille

---

12. Théodosios a suivi personnellement la vie de Léontios à compter de 1178: cf. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 16 et 205.

13. *Vie* de Léontios, §46, 84-86.

14. *Ibidem*, §2, 34, §32, 68; §99, 152.

15. L'éducation qui lui a été dispensée à l'initiative du métropolite de Dercos qui voulait le faire entrer dans le clergé de l'église cathédrale et l'avait à cette fin ordonné lecteur (*Vie* de Cyrille le Philéote, §2.1, 48) laisse penser que ce fils de moyens propriétaires disposait d'un savoir religieux élémentaire.

impériale, dont, par deux fois, Alexis Ier Comnène lui-même. Chez Néophytos le Reclus, la pratique personnelle rejoint la conception traduite par les écrits: l'anachorèse est le fondement de la sainteté, renouvelée à chaque fois que la célébrité menace l'*hésychia*, au point d'aboutir à la réclusion. C'est par cette ascèse toujours croissante et ce retrait du monde sans cesse recommencé que Néophytos accomplit le plan de Dieu pour lui. La *Vie* de Léontios présente une conception sensiblement différente.

Le récit repose sur la tension entre l'ascèse et l'action, entre le moine extrémiste et le membre éminent de la hiérarchie, entre la recherche individuelle de l'*hésychia* pour le salut et le service qui, petit à petit, l'emporte. Au commencement de la *Vie*, Léontios est parti pour être un moine extrémiste. Encore adolescent, avant même son arrivée à Constantinople, dans une *kômopolis* peu éloignée de Strumitza d'où il est originaire et où habite un ami de son père, il prend une icône du Christ enfant, monte sur une montagne et reste en prière et en jeûne durant trois jours, ne mangeant que des épines. Il reçoit alors le don des larmes et devient *χριστοφόρος ἢ θεοφόρος*[16]. Puis, arrivé à Constantinople, il adopte pour quelque temps le comportement d'un *salos*[17]. Il quitte cette ascèse particulière pour se mettre au service d'un ermite de banlieue, qui deviendra plus tard métropolite de Tibériade; il rentre ainsi dans le rang d'une parfaite obéissance envers un homme qui, certes, pratique alors le retrait du monde mais qui, par sa carrière future, symbolise la hiérarchie; comme il interrompt cette retraite pour accompagner son maître qui part pour la Palestine, on le verrait assez bien servir de principal collaborateur à ce prélat[18], mais il se sépare de son maître pour gagner le cénobe Saint-Jean-le-Théologien à Patmos où il avait fait étape auparavant[19].

---

16. *Vie* de Léontios, §5-6, 36-38.

17. *Ibidem*, §7-9, 38-44. L'épisode est clairement inspiré de la *Vie* de Syméon d'Émèse (BHG 1677), éd. A.J. Festugière – L. Rydén, *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95], Paris 1974. Devenu économe du monastère de Patmos, en mission en Crète pour récupérer les *sitèrésia* du monastère, il rencontrera ultérieurement un autre *salos*, Constantin Skanthès, qui le saluera d'un "bienvenue, mon Chrysostome": *Vie* de Léontios, §31-32, 66-68.

18. *Ibidem*, §10-16, 44-50. On remarquera que, quittant le déguisement du *salos* pour devenir le serviteur de ce futur prélat, il est qualifié de nouveau Jean et futur Théologien. Sur cet épisode de la banlieue de Constantinople, cf. M. Kaplan, L'hinterland religieux de Constantinople: moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie, dans: C. Mango – G. Dagron (éds), *Constantinople and its Hinterland* (Papers from the 27th Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993), Aldershot 1995, 193-195.

19. *Vie* de Léontios, §17, 52.

Comme Léontios, trop jeune, est imberbe, ce qui pourrait constituer pour les autres moines une tentation indésirable, l'higoumène Théoktistos l'isole dans une cellule. Léontios s'y livre à une extrême ascèse fort éloignée des pratiques modérées de la maison. Dans sa cellule, il passe la journée mais aussi la nuit à étudier la parole divine et à psalmodier; quand il ne parvient pas ainsi à se tirer des larmes, il se flagelle jusqu'au sang avec une lanière hérissée de clous[20]. Il lui arrive de quitter subrepticement sa cellule, mais c'est pour se rendre au cimetière et se glisser dans les cercueils, pour y pleurer contre les cadavres et laver ainsi ce qui pouvait rester des péchés des défunts[21]. À force de ces traitements, auxquels il faut ajouter l'absence totale de sommeil, il devient faible, mince et diaphane; adjoint au chef du chœur, puis chef du chœur, il continue à se trouer la peau de sa lanière[22]. De plus, il mène en sercret un jeûne extrême, recrachant dans sa manche ce qu'il ingurgite au réfectoire[23].

Ici se situe à notre avis une inflexion décisive dans la vie de Léontios. Cet extrémisme est à l'opposé de la pratique dominante à Patmos et l'higoumène finit par réagir; il impose à Léontios de rentrer dans le rang, de devenir d'abord prêtre, puis économe[24]. Certes, la *Vie* affirme que Léontios continue son ascèse, consentant toutefois à dormir une heure par jour. En réalité, le changement est complet. En effet, Léontios devient un économe ordinaire, qui se déplace jusqu'en Crète pour aller toucher les *sitèrésia* du monastère[25]. Non seulement il s'agit d'une tâche de gestion en fait incompatible avec le maintien au même niveau de l'ascèse monastique, mais, dans les monastères byzantins, l'économe, plus encore qu'un gestionnaire, est le successeur présumé de l'higoumène[26].

---

20. *Ibidem*, §19, 54.

21. *Ibidem*, §20, 54-56.

22. *Ibidem*, §21-22, 56-58.

23. *Ibidem*, §25, 60-62.

24. *Ibidem*, §26-27, 62-64. Cette nomination se situe vers 1145.

25. *Ibidem*, §30, 66. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 178, s'appuyant sur les documents conservés de Patmos, calcule les *sitèrésia* du monastère tels qu'a pu les percevoir Léontios au début du règne de Manuel Ier Comnène.

26. Sur l'économe, et notamment cet aspect, cf. en dernier lieu M. Kaplan, Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIIIe au Xe siècle: acquisition, conservation et mise en valeur, *Revue Bénédictine* 103 (1993) (= A. Dierkens – D. Missone – J.-M. Sansterre (éds), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société.* Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous, 14-16 mai 1992), 209-223; M. Kaplan, Evergetis *Typikon* and the Management of Monastic Estates in the XIth Century, dans: Margaret Mullett – A. Kirby (éds), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-century Monasticism* [BBTT 6.1], Belfast 1994, 103-123.

Léontios le sait bien, d'autant que l'higoumène est malade et que Léontios le soigne et, autant miraculeusement que médicalement, le guérit. L'higoumène tente alors de le forcer à accepter la succession, mais, à ces sollicitations, Léontios ne répond pas: la *Vie* présente ce fait comme un refus tacite, résultat d'une humilité qui contraint Léontios à ne pas s'opposer aux ordres de son higoumène; à bien regarder, la *Vie* ne porte pas trace d'un refus formel de Léontios[27]. Quant au testament de Théoktistos, qui nous est conservé dans les archives de Patmos, il est sans ambiguïté et désigne Léontios comme successeur[28].

La *Vie* nous rapporte que son héros tente d'échapper à son destin, en utilisant ses missions d'économe qui l'obligent à se rendre dans la capitale. Lors de l'une de celles-ci, il négocie avec les moines qui desservent le monastère édifié autour de la colonne de Daniel le Stylite de pouvoir s'installer sur la colonne qui est alors vacante[29]. Il lui reste alors à démissionner de son poste d'économe; mais, pour ce faire, il doit retourner à Patmos pour rendre les comptes de sa gestion, conformément à la coutume monastique[30], ce qui lui permettrait de convaincre ses compagnons de le laisser partir. Comme par hasard, il arrive à Patmos pour trouver Théoktistos mort. Le suspense est de courte durée: Léontios ne va tout de même pas laisser, sans berger, le troupeau aller à hue et à dia et il accepte de devenir higoumène[31]. Dès lors, l'ascèse de Léontios s'efface quelque peu devant ses qualités d'higoumène, qui peine parfois à rétablir la paix entre ces moines nombreux et querelleurs[32]. On le voit se dépenser sans compter pour son monastère, ce qui le conduit bien souvent à Constantinople, où il devient connu; il ne rechigne pas à accompagner son économe en Crète pour aller toucher le *sitèrésion* du monastère[33].

C'est alors que se noue le destin épiscopal de Léontios. Malgré les documents indiscutables en possession du monastère, Léontios ne parvient pas à toucher le *sitèrésion* de Crète, visiblement indispensable à la survie d'un monastère peuplé de quelque 100 moines et qui ne peuvent objectivement pas

---

27. *Vie* de Léontios, §36, 72-74.

28. F. Miklosich – J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, VI, no 27, 108.

29. *Vie* de Léontios, §37, 74. Sur la colonne et son monastère, cf. M. Kaplan, L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, dans: Idem (éd.) *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et dans les mondes alentour, IVe-XIIIe siècles* [Byzantina Sorbonensia 18], Paris 2001, 194-217.

30. *Vie* de Léontios, §37, 74: *τὸν τῆς οἰκονομίας δοῦναι λόγον.*

31. *Ibidem*, §38, 74-76.

32. *Ibidem*, §54, 94.

33. *Ibidem*, §61, 102.

vivre de la chiche terre arable de Patmos ni de celle des petites îles voisines qu'ils détiennent; comme Léontios et sans doute ses prédécesseurs ont toujours obtenu satisfaction en se rendant directement auprès de l'Empereur, les moines poussent leur higoumène à s'y rendre à nouveau, bien que celui-ci leur représente qu'il ne reviendra plus désormais qu'en transit (*ὡς ἀπὸ διόδου*)[34]. Nous sommes en 1172. Grâce à l'entremise du grand drongaire Andronic Kamatéros[35], Léontios entre en contact avec l'empereur Manuel Comnène. La façon dont Théodosios Goudélès décrit l'impression faite sur le monarque mérite d'être citée. "Présentant le bienheureux à l'occasion à l'empereur, [Andronic Kamatéros] dit "Voici l'homme de Dieu, Empereur, que j'amène pour prier pour ta royauté, car je crois qu'il peut guider la compassion de Dieu quand il le veut". L'Empereur crut ce que l'on disait du grand homme en voyant l'extrême pâleur de sa peau, la simplicité de son discours autant que sa facilité inspirée par Dieu à répondre aux questions et plus encore sa facilité à résoudre les difficultés scripturaires... Il décida immédiatement... de le choisir comme archevêque"[36]. Le récit est ici sans ambiguïté: ce sont les qualités d'orateur et les compétences théologiques qui priment sur l'ascétisme, cité d'abord, mais brièvement et quasi pour mémoire. Pour Manuel, c'est un homme de grande valeur spirituelle, mais surtout un homme d'action.

On voit bien l'ascète disparaître peu à peu derrière l'homme d'action. D'abord en interne, il devient chef des chœurs du monastère. Puis, comme économe et higoumène, il mouille sa robe monastique, va systématiquement sur le terrain. Dès lors qu'il a été promu à l'économat, la *Vie* ne rapporte plus aucune pratique réellement ascétique. Parvenu à Constantinople, où il revient après sa vaine tentative pour s'installer sur son siège de patriarche de Jérusalem, on le voit qui se mêle de la vie de la haute église, en intervenant dans le débat sur le mariage de la fille illégitime d'Andronic Comnène[37] ou en donnant les derniers sacrements au patriarche d'Antioche[38], mais sans plus d'allusion à

34. *Ibidem*, §62, 104.

35. Sur ce personnage, voir la note de Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 192-194 et P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos (1143-1180)*, Cambridge 1993, principalement 259-260.

36. *Vie* de Léontios, §63, 104-106.

37. *Ibidem*, §91-92, 142. Cet épisode est encore mal élucidé; cf. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 202.

38. *Vie* de Léontios, §96-97, 148-150. Cyrille d'Antioche, comme Léontios, est alors un patriarche *in partibus*. Le patriarche de Constantinople Théodosios Bodariotès (1179-1183) a refusé cet acte sacramentel qui pourtant lui revenait, comme Léontios le lui aurait rappelé; la raison de ce

l'ascétisme extrême dont il avait fait ses délices; celui-ci ne revient qu'après la mort du saint, lorsque le sang coule de son cercueil. Théodosios Goudélès précise alors: "je veux dire que l'écoulement du sang vient des blessures de son martyre volontaire et de son ancien fouet plein de clous, dont nous avons souvent parlé auparavant". Mais l'auteur n'y croit pas plus que cela: voilà belle lurette qu'il a quitté son ascèse - et, là, l'auteur, qui a vu Léontios à Constantinople, sait de quoi il parle - et cette opinion convenue est donc contraire aux faits. L'ascète s'est donc effacé derrière le haut dignitaire ecclésiastique, higoumène, puis évêque.

Dans ce XIIe siècle si pauvre en hagiographies, Léontios n'est pas le seul évêque. Il nous faut ici évoquer le personnage de Grégoire d'Assos, même si sa *Vie* a été écrite, d'après l'hagiographe anonyme, 160 ans après la mort du saint[39]. L'intérêt de cette *Vie* tardive vient en partie du lien entre Grégoire d'Assos et Patmos. D'abord, les deux *Vies* se trouvent à peu de distance dans le même manuscrit de Patmos du XVe siècle[40]. Ensuite, on ne peut totalement attribuer au hasard que le disciple de Grégoire, avec lequel il fuit son évêché pour y avoir été accusé de relations coupables avec lui change son nom de Léon en Léontios en recevant l'habit monastique[41]. Le changement de prénom sans changer d'initiale rend ce passage aisé, comme le montre d'ailleurs l'exemple de Léontios de

---

refus nous échappe, si ce n'est que Bodariotès s'efface derrière la vertu présumée plus grande de Léontios.

39. *Vie* de Grégoire d'Assos (BHG 710 a et c), éd. Fr. Halkin, Saint Grégoire d'Assos, Vie et romain *synaxaire* inédits (BHG et Auctarium 710 a et c), *AnBoll* 102 (1984), 5-34. Les deux versions, l'une longue et anonyme (710 a), l'autre extraite d'un *synaxaire* de Nicéphore Calliste Xanthopoulos (710 c), sont pratiquement contemporaines, puisque ce dernier est mort vers 1335 et que l'auteur anonyme écrit 160 ans après un miracle *post mortem* du saint qui était jeune homme sous le règne de Manuel Ier, ayant passé trois ans au palais à partir de l'âge de 14 ans. Certes, il est mort à 43 ans, avant sa propre mère. Mais il est né au plus tôt en 1129 et donc mort au plus tôt en 1172, ce qui place l'écriture de la *Vie* en 1332. Il serait donc logique de croire que l'un et l'autre auteurs s'inspirent d'une même version primitive ou plutôt d'une série de versions. En effet, ils diffèrent sur l'époque, puisque Xanthopoulos place sa jeunesse sous Constantin Monomaque, ce qui nous paraît exclure qu'il utilise la version BHG 710a, car on saisit mal l'intérêt d'un tel déplacement. D'autre part, le *synaxaire* affadit grandement l'épisode qui provoque la démission de Grégoire de son siège épiscopal: la *Vie* anonyme fait accuser le saint de relations homosexuelles avec son disciple Léon (§10, 17), le *synaxaire* se contentant de relations coupables avec une femme (§3, 31). Le dossier hagiographique mériterait une étude complète.

40. La version de Xanthopoulos occupe les fol. 8 à 13, la version anonyme les fol. 51v à 58.

41. *Vie* de Grégoire, §11, 18; le *synaxaire* ignore évidemment le disciple et donc son nom.

Jérusalem lui-même[42]. Mais il pourrait s'agir aussi bien de l'influence directe de celui qui est alors célèbre comme higoumène de Patmos ou encore d'une contamination ultérieure dans le *scriptorium* de Patmos. De toute façon, la différence entre Grégoire d'Assos et le patriarche de Jérusalem est patente. Grégoire a été chassé de son siège épiscopal pour inconduite et l'hagiographe n'insiste pas vraiment sur ses qualités épiscopales. Ce qui fait sa sainteté, c'est sa vie érémitique dans des retraites successives avec son disciple Léontios, puis l'édification d'un monastère à Lesbos en triomphant des démons et quelques miracles.

Certes, Léontios de Jérusalem bénéficie de traits caractéristiques du saint moine. Comme nous l'avons vu, la première partie de sa *Vie* le présente comme un ascète extrémiste, depuis l'épisode du *salos* jusqu'à ses premiers pas de novice puis de moine à Patmos. Théodosios Goudélès donne évidemment dans les lieux communs hagiographiques, marques traditionnelles de sainteté auxquelles son client ne peut échapper.

Ainsi de la précocité: en chemin vers Constantinople, il frappe par sa sagesse le prêtre d'une *kômopolis* ami de son père: "il commence à raisonner et penser comme un vieillard"[43]. Il arrive à Patmos trop jeune, imberbe, ce qui pousse l'higoumène à le mettre à l'écart. La *Vie* veut faire croire qu'il a été ordonné prêtre très jeune, mais c'est une clause de style, car il a alors quelque 30 ans[44]. S'il dote son héros du don des larmes dès l'épisode de la *kômopolis*[45], renouvelé lors du passage comme *salos*[46], il reconnaît que cela ne lui vient pas si spontanément que cela: arrivé à Patmos, confiné dans sa cellule, il passe son temps en prières et en larmes, mais, pour mieux pleurer, il se fouette d'une lanière cloutée[47].

Ce don des larmes, il l'a acquis au bout de trois jours de retraite sur une montagne[48]. Cela lui vaut un tout petit nombre de visions. Le don de "double vue" n'apparaît qu'une seule fois: lorsque Léontios revient de Terre Sainte, son

42. Léon était le nom de baptême de Léontios: *Vie* de Léontios, §3, 34.

43. *Ibidem*, 34-36.

44. *Ibidem*, §26, 62.

45. *Ibidem*, §6, 38.

46. *Ibidem*, §9, 42.

47. *Ibidem*, §19, 54.

48. Cf. *supra*, note 45: il devient *χριστοφόρος ἢ θεοφόρος*. Au §93, 144, lorsque Léontios est revenu de Jérusalem *πλήρης θείας ῥοπῆς*.

bateau, pris dans une tempête au large de Rhodes, menace de se fracasser sur les récifs; dans cette tourmente, le saint s'est paisiblement endormi dans la logette qui se trouve à la proue, en attendant que le vent se calme, conformément à ses prédictions; le capitaine et les autres occupants du navire le qualifient alors de *διορατικώτατος*[49]. En revanche, il multiplie prédictions et prévisions[50]. Il a naturellement la *παρρησία* avec Dieu[51], ce que comprend Théoktistos et motive le choix qu'il fait de son futur successeur comme higoumène. Ceci lui confère la faculté de parler d'égal à égal avec Dieu: Léontios a accepté de ravitailler un bateau pirate en échange de son départ pacifique, mais les misérables incendient le navire du monastère; Léontios prend alors une icône de la Vierge et la menace de démissionner si elle ne sévit pas; naturellement, l'icône obtempère et les pirates, qui ont fait naufrage, sont passés au fil de l'épée par les riverains[52].

Les miracles sont relativement peu nombreux[53]. Par exemple, l'enfant donné au couple d'Amalfitains ressortit à la prédiction, non au miracle. Même quand Léontios, encore jeune homme, traverse le Bosphore à la nage pour rejoindre son maître spirituel, le futur métropolite de Tibériade, échappant ainsi à la redoutable tentation que constituent les filles du prêtre chargé du bac dont il a manqué le dernier passage, cette traversée relève plus de l'exploit sportif que

---

49. *Ibidem*, §88-90, 138-140. Le miracle est ouvertement copié de celui de Paul (Actes 27/24, cités dans le texte): "et ceux du navire, et le capitaine lui-même étaient émerveillés, frappés de stupeur, glorifiant Dieu et appelant l'homme saint et *dioratikôtatos*": *ἅγιον τὸν ἄνδρα ἐκάλουν καὶ διορατικώτατον*.

50. Prédiction (*πρόρρησις, προλέγειν*): au §50, 90, il prédit à son disciple Antoine la mort du moine Athanase, détaché en Crète, à l'instant même de celle-ci; aux §55-56, 94-96, il prédit à un Amalfitain de Phocée dont le couple est stérile un enfant pour l'an prochain (ce sera une fille, nommée Léontô); au §69, 118, il prédit à Antoine qu'il sera son second successeur après la mort terrible du premier; au §95, 146, il prédit la mort de deux moines de Patmos. Prévision: il voit les qualités cachées des hommes, ce qui lui permet de prévoir celles d'Antoine et d'en faire son disciple (§45, 84); sa "vision en esprit" (*κατὰ πνεῦμα ὅρασις*) lui permet de démasquer un moine fornicateur en Chypre; dans le même genre d'idée, lors d'une maladie qui le laisse pour mort durant 13 1/2 jours, il a la révélation qu'il lui reste 13 1/2 années à vivre (§57-60, 98-100).

51. *Vie* de Léontios, §36, 72: *πρὸς τὸ θεῖον παρρησία*.

52. *Ibidem*, §44-45, 82-84.

53. Cela n'est pas pour nous surprendre, le miracle n'étant pas forcément accroché à la sainteté à Byzance: cf. M. Kaplan, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans: Denise Aigle (éd.), *Miracle et Karāma* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 109, Hagiographies médiévales comparées 2], Turnhout 2000, 167-196.

du miracle[54]. On ne compte que deux ou trois vrais miracles[55] avant l'arrivée de Léontios en Terre Sainte, où il va tenter d'entrer en possession de son siège patriarcal. L'imitation du Christ est alors explicite dans le texte. Dès que Léontios débarque à Akka, la foule accourt[56] et il guérit soit par imposition des mains soit par l'eau bénite qu'il répand sur les malades: un diacre palestinien frappé d'impuissance, à qui il donne de l'eau bénite moitié pour lui-même moitié pour sa femme[57]; à Nazareth, le mari grabataire d'une femme qui a accueilli le patriarche à déjeuner[58]. Il délivre Jérusalem de la sécheresse[59]. Enfin, il déjoue la tentative d'assassinat par les sbires du patriarche latin, Amaury de Nesle, qui le voient en son logement mais ne trouvent pas l'entrée; la nouvelle se répand dans la ville que cela s'est produit *διὰ θαύματος*[60]. Mais Léontios n'est plus alors moine, fût-il higoumène: il est le patriarche de Jérusalem, et c'est bien ce qui importe au narrateur.

Car, pour Théodosios Goudélès, le patriarcat est clairement un accomplissement pour son héros; il y consacre un bon tiers de son ouvrage. En dehors du

---

54. *Vie* de Léontios, §13-15, 46-50. La *Vie* croit devoir expliquer que, s'il n'a pas marché sur les eaux comme le Christ, c'est que sa vertu n'est pas suffisamment affermie; pour le miracle, il faut donc encore attendre. Bien que l'auteur connaisse la *Vie* d'Antoine par Athanase, qu'il paraphrase quelques paragraphes plus haut, §12, 46 (*Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, BHG 140, éd. G.J.M. Bartelink, Paris 1994 [SC 400], §85.3, 354), l'auteur ne se range pas à l'avis d'Athanase selon qui marcher sur les eaux est réservé au Christ et à ceux à qui il l'accorde, comme Pierre, *ibidem*, §60.9, 297. Sur cet épisode, cf. Kaplan, Moines et saints de banlieue, cité *supra* note 18, 193-195.

55. Avant son higouménat, Léontios guérit son higoumène Théoktistos, qui ne peut plus rien avaler, en lui donnant une petite coupe de vin marquée du signe de croix (*Vie* de Léontios, §33-35, 70-72); d'un signe de croix, il rend aveugle le moine fornicateur Jean qui a refusé ses admonestations (*ibidem*, §72, 114-116); de la même façon, mais en y ajoutant un baiser, il rend la vue au percepteur adjoint de Chypre, Triakontaphyllos, qui voulait lever des impôts sur les terres du patriarcat de Jérusalem et s'était retrouvé aveugle en retombant de sa mule (*ibidem*, §73, 116-118; au passage, il semble même guéri d'une éventuelle myopie).

56. *Ibidem*, §80, 126.

57. *Ibidem*, §81, 128.

58. *Ibidem*, §83, 130.

59. *Ibidem*, §85, 132-134.

60. *Ibidem*, §85-87, 134-136. Il manque une étude sur Léontios comme patriarche de Jérusalem qui aille au-delà de celle de R. Rose, The Vita of Saint Leontios and its Account of his Visit to Palestine during the Crusader Period, *Proche-Orient Chrétien* 35 (1985), 238-257. Le même article a été reproduit *verbatim* sous le titre: Church Union Plans in the Crusader Kingdoms: An Account of a Visit by the Greek Patriarch Leontios to the Holy Land in AD 1177-1178, *The Catholic Historical Review* 73/3 (1987), 371-390.

récit même du bref séjour en Terre Sainte que nous venons d'évoquer, cette dernière partie de la *Vie* comporte plusieurs épisodes significatifs du regard que porte l'hagiographe sur son héros. D'abord la façon dont Léontios négocie son poste. Comme nous l'avons vu, Manuel Comnène a apprécié les qualités de débatteur et de théologien de l'higoumène de Patmos, ce qui le décide à en faire un archevêque[61]. Manuel lui propose d'abord la métropole de Russie (*Ῥῶς*)[62], ce que Léontios refuse; l'Empereur, divinement guidé, ne le force pas. Puis l'archevêque de Chypre, Jean le Crétois, meurt. À nouveau, Léontios refuse, ce qui déclenche la réprobation de son disciple Antoine: en refusant cette seconde proposition, Léontios ne va-t-il pas s'aliéner la bienveillance impériale, alors que, en acceptant un siège aussi prestigieux et proche que Chypre, il fournirait au monastère un protecteur puissant et prestigieux? Léontios révèle alors à Antoine le fond de sa pensée: "Quand le Basileus des cieux me désigne comme patriarche, le basileus terrestre ne peut pas me faire évêque"[63]. Agacé par ce jeu de cache-cache, Antoine demande au saint de quel siège il s'agit et Léontios répond: "Que je deviendrai patriarche par le bon vouloir du Seigneur, le Seigneur m'en a informé avec certitude; sur quel siège, cela ne m'a pas été révélé". L'insoutenable suspense ne dure pas: le patriarche de Jérusalem Nicéphore II meurt sur ces entrefaites et Léontios accepte ce siège[64].

Théodosios Goudélès est décidément un bon connaisseur du gouvernement byzantin. Pas un instant il ne discute le fait que l'empereur désigne les titulaires des postes archiépiscopaux et le patriarche de Constantinople, pas plus que le synode, n'apparaissent ni de près ni de loin[65]. À bien regarder, ce qui frappe, c'est l'ambition de Léontios. Après son entrevue avec Manuel, il a compris que celui-ci va, quoi qu'il arrive, lui offrir un trône archiépiscopal; le saint homme fait monter les enchères avec une habileté qui échappe même à son disciple Antoine. Il a compris qu'il peut espérer mieux que Chypre. Sans

---

61. Cf. *Vie* de Léontios, §63, 106: *εἰς ἀρχιερέα τοῦτον ἔγνω ψηφίσασθαι.*

62. *Vie* de Léontios, §64, 106 et la note de Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 194. Tous les auteurs s'accordent à considérer qu'il s'agit bien de la métropole de Kiev.

63. *Vie* de Léontios, §65, 106-108.

64. *Ibidem*, §66, 108.

65. Il est vrai qu'il s'agit de sièges un peu particuliers. Celui de Kiev relève d'une puissance indépendante de l'Empire et, pour autant qu'on y nomme un Grec, cela ne peut résulter que d'une négociation diplomatique d'État; que la désignation revienne à l'empereur est donc parfaitement naturel. Face à la menace tant franque que musulmane, Chypre est également une région stratégique, quoique sous souveraineté byzantine pour une vingtaine d'années encore.

doute espère-t-il secrètement Constantinople, dont le trône n'est certes pas vacant, mais dont la fragilité politique peut toujours faire entrevoir la prochaine disponibilité. Mais, quand le siège de Jérusalem devient vacant et que Manuel le lui offre, Léontios accepte.

L'hagiographe se montre dès lors fort disert sur les qualités de Léontios dans ses fonctions patriarcales, même si nous laissons de côté son action en Terre Sainte. En route pour celle-ci, il s'arrête en Chypre, où le patriarcat de Jérusalem possède visiblement abondance de biens. Nous voyons alors deux aspects de Léontios. Il se montre d'abord un gestionnaire expérimenté des biens du patriarcat, ce que nous savions déjà de ses fonctions d'économe à Patmos. Il refuse alors les prétentions de l'administration fiscale et récupère les biens dont le gouverneur de l'île, Kyriakos, s'est emparé après la mort du précédent patriarche; puis il fait l'inspection des propriétés de l'église palestinienne[66]. Bref, Léontios ne s'en laisse pas compter politiquement. De son autorité de patriarche, même si Chypre n'est pas de son ressort, il use pour punir l'évêque d'Amathonte, Théodoulos, qui s'empare des biens de l'Église; il réagit avec d'autant plus de vigueur que la présence de ce personnage prestigieux qu'est le patriarche de Jérusalem n'arrête pas le prélat intéressé[67]. L'archevêque de Chypre, Barnabas, celui-là même qui occupe le siège que Léontios a refusé, profite du passage du patriarche pour convoquer un synode, qui se réunit dans son ordre hiérarchique sous la présidence de Léontios[68].

Quant à la décision d'envoyer Léontios débarquer en Terre Sainte, elle permet de mesurer l'estime réelle dans laquelle Manuel Comnène tenait Léontios. Il convient de l'inscrire dans la politique d'ensemble de Manuel avant Myrioképhalon. L'empereur a reconquis Antioche; il y a fait son entrée solennelle en 1159, enregistrant la soumission de Renaud d'Antioche qui marche à pied à côté du cheval impérial tandis que le roi de Jérusalem, Baudouin, suit à cheval à distance respectable. Par la suite, Manuel s'est rapproché du patriarche Amaury, même si l'expédition sur Damiette de 1169 a échoué. Nul doute que Manuel rêve d'entrer dans Jérusalem comme il est entré dans Antioche; le principal obstacle risque d'être religieux, car il sait le patriarche latin de Jérusalem farouchement opposé à cette idée; il envoie donc Léontios en éclai-

66. *Vie* de Léontios, §73-74, 116-118. Il s'est en fait écoulé 4 ans entre la nomination de Léontios comme patriarche et son départ pour la Terre Sainte.

67. *Ibidem*, §76-77, 122-124.

68. *Ibidem*, §79, 124-126.

reur, ce qui montre la confiance qu'il lui fait. Le récit du voyage en Terre Sainte, qui oppose la faveur rencontrée auprès de la population et la méfiance active jusqu'à la tentative d'assassinat du patriarche latin, confirme le caractère politique de la mission. Léontios échoue à pénétrer dans la basilique du Saint-Sépulcre autrement que comme simple particulier et il préfère repartir; sur ce plan, il a échoué[69].

Manuel Comnène meurt peu de temps après le retour de Léontios à Constantinople. Jusque là relativement disert, Théodosios Goudélès se fait plus discret sur les événements. Pourtant, le récit reste exclusivement politique, sans plus d'exploits ascétiques et comme seul miracle la guérison par Léontios de son disciple Antoine, accompagnée de prédictions concernant les privilèges du monastère de Patmos ou le sort des moines de celui-ci faites à Antoine, alors économe du monastère, par là-même successeur désigné à l'higouménat et donc premier intéressé[70]. Le texte passe sur le règne d'Alexis II et en arrive directement à l'avènement d'Andronic, qualifié laconiquement de "fort illégal". Comme Andronic veut obtenir le consentement de l'église au mariage entre Alexis, fils illégitime de Manuel Ier, avec Irène, fille illégitime d'Andronic lui-même et nièce du dit Alexis, la *Vie* présente Léontios comme le seul opposant, ce qui est très exagéré[71]; mais, du coup, Léontios refuse de pétitionner auprès de l'empereur, comme Antoine, économe avisé, le lui demande, pour obtenir une exemption de *dékatè* pour le bateau du monastère[72].

La nomination au patriarcat de Jérusalem étant, nous l'avons vu, un processus éminemment politique, la mort du dit patriarche n'est pas celle d'un simple particulier. C'est pourquoi les preuves de sainteté qui suivent la mort de Léontios sont de deux ordres. Léontios est mort le 14 mai 1185 sans laisser d'instructions sur son corps; son entourage le dépose dans un cercueil de bois

---

69. *Ibidem*, §88, 138. On peut se demander si Léontios, qui était parti sur l'ordre de Manuel, est reparti de sa propre autorité, comme le suggère la *Vie*. Il se peut que Manuel ait préféré éviter de multiplier les incidents susceptibles de compromettre son alliance avec le roi de Jérusalem. D'autre part, nous sommes alors après Myrioképhalon et les possibilités d'intervention de l'empereur byzantin sont désormais limitées.

70. *Ibidem*, §93-95, 144-146

71. *Ibidem*, §91, 140-142. Cf. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 206.

72. *Vie* de Léontios, §92, 142. La *dékatè* est évidemment le *kommerkion*, dont le taux est de 10%. Pour la discussion sur le nombre de bateaux et les exemptions de ceux-ci, cf. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 186-187. Dès 1186, donc une fois Andronic mort, Patmos obtient d'Isaac II un chrysobulle exemptant plusieurs bateaux: cf. *supra* note 10.

placé dans l'église du monastère *ta Steirou*[73] consacré à l'archange saint Michel, en attendant les instructions impériales[74].

Ce qui se passe alors ressortit d'abord des critères ordinaires de la sainteté, du passage de la dépouille à la relique. L'un des disciples de Léontios, Eulogios, fait appel à un professionnel pour qu'il fasse un portrait funéraire du saint. L'artiste s'affaire de droite et de gauche pour noter les traits du saint, mais, quand il veut se mettre à peindre, il n'y parvient pas[75]; le saint, par humilité, s'y oppose, ce qui constitue une suite de son enseignement, don majeur du saint. Au troisième ou quatrième jour[76], loin de se corrompre, le corps dégage l'inévitable odeur de sainteté. Surtout, du double cercueil s'écoule un flot de sang qui dessine une croix sur le marbre dont l'église est pavée[77].

---

73. Cf. la note de Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 211 sur le monastère *ta Steirou* et son rôle éventuel comme résidence des patriarches de Jérusalem lorsqu'ils se trouvent à Constantinople. Le dossier est toutefois complexe et mériterait d'être repris.

74. *Vie* de Léontios, §100, 152.

75. *Ibidem*, §101, 154. La réalisation d'un portrait d'un(e) saint(e) *post mortem* est un phénomène classique, même si, comme le souligne Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 211-212, il est rare que cela se passe avant l'ensevelissement. On notera, par exemple, un miracle exactement inverse, dans la *Vie* de Théodora de Thessalonique: un nommé Jean, qui n'a jamais vu la sainte, en dresse un portrait exact: *Vie* de Théodora de Thessalonique (BHG 1737), éd. S. A. Paschalidis, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας* [Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1], Thessalonique 1991, §52-54, 172-176.

76. Ici surgit une difficulté majeure du texte. Au §101, 154, la *Vie* parle du quarantième jour. Au §103, 154-156, elle mentionne l'odeur de sainteté au quatrième jour. Tsougarakis, *The Life of Leontios*, 212, considère que c'est le §101 qui n'est pas compréhensible. À coup sûr, il y a une contradiction. Le quarantième jour est le dernier du temps liturgique qui suit la mort; le quatrième jour intervient rarement, mais plutôt le troisième. Cf. G. Dagron, Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie, dans: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècle* [Colloques Internationaux du CNRS n° 604], Paris 1984, 419-430 et l'étude de ce calendrier appliqué au passage de la dépouille à la relique dans M. Kaplan, De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle, dans: É. Bozky – A.-M. Helvétius (éds), *Les reliques: Objets, cultes, symboles* [Hagiologia 1], Turnhout 1999, 27-32. En réalité, il nous semble que la contradiction peut se résoudre ainsi, à supposer qu'il le faille absolument: il faudrait corriger quatrième en troisième, car c'est en général à ce stade que l'incorruption et l'odeur suave qui s'ensuit se constatent et admettre que, au §101, l'auteur envisage le processus des funérailles dans sa durée totale. D'ailleurs, dans ce paragraphe, il ne parle que du cercueil en bois où l'on a déposé le corps du saint, tandis que, au §103, il précise que le cercueil est double.

77. Au §104, 156, l'hagiographe établit la comparaison avec le sang qui s'écoule annuellement du cercueil d'Euphémie de Chalcédoine.

Mais la conséquence de ces manifestations ordinaires intervient ensuite: "Ainsi l'empereur (c'était Andronic, comme je l'ai dit, issu de la famille des Comnènes), lorsqu'il entendit les merveilles qui concernaient le saint, honora l'homme de Dieu et d'un cercueil qui convînt et des plus grands honneurs". Et la vie d'ajouter dans un mouvement qui ne laisse pas de doute sur le lien de cause à effet: "Ainsi le juste fut ajouté aux justes"[78]. Autrement dit, la sainteté n'est parfaite que par les honneurs rendus par l'empereur. La reconnaissance impériale est indispensable à la sainteté du patriarche de Jérusalem défunt, fût-elle le fait d'un empereur contesté comme Andronic Comnène.

Au bout du compte, nous sommes en présence d'un récit hagiographique qui est à la fois celui, officiel, du monastère Saint-Jean-le-Théologien de Patmos, dont l'instigateur est à l'évidence Arsénios/Antoine, tout à la fois disciple chéri du saint, son second successeur et principal informateur de Théodosios Goudélès, et la traduction du point de vue de ce dernier, certes un temps moine à Patmos, mais avant tout un aristocrate de Constantinople.

Le point d'inflexion décisif du récit se situe à un moment où Léontios est chef des chœurs du monastère, mais où il continue de se flageller la nuit de sa lanière cloutée. Une nuit, il voit une main lui tendre une sorte de pain très mince de farine, sucre et miel (*χαρτοπιτοῦτα*); il le mange. Comme s'il avait mangé les Écritures, il devient éloquent, sa langue plus habile que celle des orateurs pour exprimer ce que l'Esprit met dans son cœur. C'est ainsi qu'il devient un grand théologien[79], même si ses écrits conservés sont extrêmement limités[80].

78. *Vie* de Léontios, §105, 156.

79. *Ibidem*, §23-25, 58-60.

80. Deux écrits conservés dans le *Patmiacus* 187, celui-là même qui contient l'une des recensions de la *Vie*, lui sont attribués. Le premier contient l'indication de l'auteur dans le titre du manuscrit (*Λεοντίου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος*), tandis qu'un second texte (*Περὶ διαφορᾶς ἔρωτος*) suit immédiatement celui-ci dans le manuscrit, d'où l'attribution à Léontios. Ces deux textes ont été publiés avec la première édition de la *Vie* de Léontios, *Λόγοι Πανηγυρικοὶ Δ' τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας ... Κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου*, Vienne 1793, 434-39 et 439-440; l'édition *princeps* de la *Vie* de Léontios se trouve aux 380-434 de cet ouvrage. Aucun des deux traités ne se distingue par une qualité exceptionnelle, mais le premier est un commentaire sur la phrase "mon Père est plus grand que moi" (Jean 14/28), qui montre une bonne connaissance des controverses théologiques du XIIe siècle, notamment celles développées au synode constantinopolitain de 1166. Peu importe le niveau du traité ni s'il a été écrit avant ou après le séjour en Palestine: il confirme que Léontios est un théologien au moins acceptable. Sur le synode de 1166, cf. C. Mango, The Conciliar Edict of 1166, *DOP* 17 (1963), 317-330 et en dernier lieu Magdalino, *Manuel I Komnenos*, 287-288

L'essentiel, c'est le prélat: il illustre l'excellence du monastère de Patmos, capable de fournir un patriarche, ici de Jérusalem, mais aussi -pourquoi pas?- de Constantinople; il montre l'importance d'un prince de l'Église pour les aristocrates de la capitale, même devenus moines. D'ailleurs, l'hagiographe n'hésite pas à assimiler Léontios à l'un des plus illustres Pères de l'Église et patriarche de Constantinople: alors économe de son monastère en tournée en Crète, Léontios, lui-même ancien *salos*, est accueilli par un autre *salos*, Constantin Skanthès, d'un "bienvenue, mon Chrysostome"[81].

Néanmoins, la période épiscopale ne suffit pas: Léontios n'est pas un saint évêque, modèle peu répandu à Byzance. L'hagiographe se doit de faire vivre l'ascète, le moine et l'higoumène, dans une construction finalement élaborée, le *salos* s'assagissant petit à petit en novice dont les excès, peu à peu canalisés, débouchent sur un économe de haut vol, puis sur un higoumène exemplaire. L'ultime tension ascétique, qui avait conduit Léontios au pied de la colonne de Daniel le Stylite, est le chant du cygne de l'ascète qui s'efface en devenant higoumène. Nécessaires à la construction du modèle de sainteté, le pur ascétisme, l'hésychasme, la réclusion sont tout compte faits secondaires: Léontios est avant tout un homme d'action, un bon gestionnaire, voire un courageux politique et, par dessus tout, un prédicateur éloquent. C'est ici que l'évêque l'emporte.

81. *Vie* de Léontios, §32, 68. Cette tradition s'est maintenue par la suite: le monastère de Patmos conserve une icône du XVe siècle qui présente Léontios sous les traits de Jean Chrysostome, cf. Doula Mouriki, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ παρεκκλησίου τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν Πάτμο, *ΔΧΑΕ* 14 (1987-1988), 252-253 et 256, fig. 53.

DMITRY YE. AFINOGENOV

REWRITING A SAINT'S *LIFE* IN THE MONASTERY OF STUDIOU: TWO *LIVES* OF ST. NICHOLAS THE STUDITE*

Attempts to accommodate hagiography to the changed tastes of the audience were not new to Byzantine literature long before Symeon Metaphrastes. Sometimes they were motivated by stylistic considerations, sometimes by political ones, as in the case of Sabas, who re-wrote the *Lives* of St. Ioannikios the Great and of St. Hilarion of Dalmatou, eliminating "politically incorrect" elements. He even re-worked his own *Life* of Peter of Atroa, also with a clearly distinguishable political purpose[1]. Between the time when the earlier *Lives* were written, before 850, and Sabas' metaphrastic activities (most probably under the first patriarchate of Photios, 858-867), the political situation had indeed changed drastically. In this short paper I will examine a unique case when a metaphrasis was carried out within a very short time after the creation of the prototype and for clearly aesthetic reasons.

The analysis of the Church Slavonic *Life* of St. Nicholas the Studite, preserved as a part of an early tenth century *Studite Menologion* translated in Bulgaria no later than the 12th century[2], has shown that the prototype of the Slavonic translation was also used as the main source by the author of the Greek *Life* (BHG 1365)[3].

---

* The completion of this paper has been made possible by the fellowship granted to the author by Alexander S. Onassis foundation.

1. See D.Ye. Afinogenov, *Savva Monah: agiografija kak sredstvo propagandy* (summary of communication), *Vizantiiskoe gosudarstvo v IV-XV vv. Centr i periferija (Proceedings of the 15th National Conference of Russian Byzantinists)*, Barnaul 1998, 19-20.

2. The so called *Akademicheskaja mineja* for the month of February, kept in Russian State Library, Moscow Ecclesiastcal Academy collection (f. 173), No. 92.1. For a description see Arhim. Leonid (Kavelin), *Svedenije o slavianskih rukopisiah, postupivših iz knigohranilišča sv. Troickoj Sergievoj Lavry v biblioteku Troickoj duhovnoj seminarii v 1747 g. (nyne hranjaščihsja v biblioteke Moskovskoj duhovnoj akademii)*, Moscow 1887, I, 37-42.

3. See D. Afinogenov, The Church Slavonic Life of St. Thaddaios, the Martyr of the Second Iconoclasm, *AnBoll* 119 (2001), 313-338, here 317-321. The edition of BHG 1365 is currently being prepared by Johan Heldt in Uppsala.

Both texts have rather narrow chronological *termini*. The Greek original of the Church Slavonic (henceforth *Life* 1) was written after 908, since it records the saint's posthumous miracle which happened forty years before its compilation, and Nicholas died on February 4, 868. Moreover, the *Life* specifies that the miracle happened just after Abbot Clemens, who ran the monastery "for several years"[4], was succeeded by Hilarion. It will be safe to assume that "several years" should be in any case more than three, so *terminus post quem* for *Life* 1 will be 911. The hard *terminus ante quem* is 926, because by 886 the Studiou monastery was already being run by Anatolios[5]. More probable is an even earlier date, since *Life* 1 contains a prayer for the pacification of the Church, which would have been appropriate before the *tomos* of union of 920 that put an end to the long strife between Euthymians and Nicolaites. The author of *Life* 1 might have been Nicholas' disciple Anthony Mauros, on whom the saint performed a posthumous miracle[6].

Life 2 was written under the above-mentioned Abbot Anatolios on his direct request (893A) and can hardly be later than 930. As it retains the prayer for ecclesiastical peace (925A), its *terminus ante quem* can also with great probability be set at 920. Thus *Life* 1 was re-modeled within about eight years after its compilation. Why did it happen? What prompted Anatolios to commission a new biography of one of his glorious predecessors? To answer this question we have to look at the ways in which the author of *Life* 2 thought it necessary to modify his prototype.

A very short prologue which begins *Life* 1[7] is replaced in *Life* 2 with a long and very elaborate one (864A-865B). The interesting thing about it is that in the very first phrase the author of *Life* 2 proclaims that he will pay attention not to rhetorical embellishments, but solely to the truth itself. Such a pronouncement in combination with its stylistic appearance was obviously intended to give the audience a subtle signal very different from its direct meaning – namely, that the

4. *Life* of St. Nicholas the Studite (BHG 1365): PG 105, 864-925 (henceforth *Life* 2), here 924A: *ἐφ' ἱκανοὺς τοὺς χρόνους*. Since the Slavonic text remains unpublished, I will refer to the Greek *Life* 2 when it provides identical information with *Life* 1. In this particular case the Slavonic (p. 69) has на мнwга лѣта, "for many years", but it can still render *ἐφ' ἱκανοὺς τοὺς χρόνους* (although на доволна лѣта is expected).

5. See *Life* of Euthymius (BHG 651), ed. Patricia Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP*, Bruxelles 1970, 160-161.

6. See Afinogenov, Life of St. Thaddaios, 319-320.

7. This prologue is omitted by *Akademicheskaja mineja*, but preserved in other mss, such as Trinity Lavra (the Russian State Library, collection 304), No. 684 (early 16th century).

writer was aware of the literary form and would make an effort to satisfy their (presumably sophisticated) tastes. The prologue of *Life* 2 also introduces reminiscences of the classical antiquity by mentioning Olympic games and *pancration*.

Life 1 proceeds with the following information, presented very succinctly[8]: St. Nicholas hailed from Crete, from a village called Cydonia, where Basilides, one of the ten martyrs, was also born; his parents were of virtuous life and bore the Saint legitimately; they made him learn letters and ecclesiastical discipline, since they belonged to the Church themselves. When St. Nicholas was ten and had completed elementary education and learned the Psalter, the parents sent him to Constantinople to his paternal uncle Theophanes, a monk at the monastery of Studiou, where St. Theodore was abbot at that time. *Life* 2 expands this to more than two columns of Migne's edition (865B-869B) by adding the mention of the capture of Crete by the Arabs, discussion of Paul's Epistle to Titus, description of the prosperity of Crete in general and of Cydonia in particular, etc. However, it does not add any factual detail about the Saint himself –on the contrary, *Life* 2 omits the mention of his having learned the Psalter by the age of ten. Classical allusion is provided by the quotation from Paul (Tit. 1:12): *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*, attributed by the hagiographer to Epimenides of Crete.

The following section in *Life* 1[9] depicts St. Nicholas' ascetic achievements at the monastery, his tonsure and ordination. As is customary in Byzantine hagiography, the saint's virtues are described in highly generalized manner, with few specific details. Remarkably, this fragment is translated to *Life* 2 with relatively few changes (especially 872D-876B). However, here we encounter an additional detail supplied by the author of *Life* 2, that Nicholas learned calligraphy at the monastery's school. This is probably just an anticipation of the information given later by both *Lives* about his activities as a scribe (876A-B). *Life* 2 again introduces some classical reminiscences: quotation from Pseudo-Menander (872A) and the famous proverb about the Lydian chariot (873B).

Life 1 then proceeds to describe the arrival of Nicholas' brother Titus who bears the news of their homeland's conquest by Saracens and the captivity of their parents. This account is amplified in *Life* 2 by the addition of a moralistic discourse on God's punishments (876B-877A) and a list of prominent Studites (877A-B). Here we have a curious testimony of the re-modeler's shaky

8. *Akademicheskaja mineja*, 51-52. This manuscript is numbered by page, not by folio.
9. *Ibidem*, 52-54.

knowledge of history. He characterizes Joseph the Studite as "later archbishop of Thessalonica" (877B). Now, Nicholas was born in 793 and therefore arrived at Studiou in 803. Joseph, however, was ordained archbishop in late 806 or early 807, i.e. when Nicholas was 13 and could not possibly have been a priest. Then the author of *Life* 2 comments on the events in the saint's homeland with the prophecy of Sophonia, 2:5 and Ps. 7:13, which deplore the fate of Crete. He obviously believes that Nicholas' and Titus' parents were captured in course of the occupation of Crete by the Arabs. However, the latter took place between 824 and 827/8, while Titus arrived at Constantinople before 815! The Slavonic text says: поплѣненїе своеꙗ ꙁемлѧ (= *τὴν αἰχμαλωσίαν τῆς χώρας αὐτοῦ*)[10], which can perfectly well refer to some pirate raid that affected Cydonia.

The next chapter deals with the beginning of the second Iconoclasm (p. 54-56)[11]. Here *Life* 2 does not change its prototype too much, except that the Bulgarians are re-named Huns[12], and a short theological passage is added[13]. The account of Leo's dispute with Patriarch Nikephoros and other Orthodox ecclesiastics, including Theodore the Studite, is modified, again to the detriment of historical accuracy[14]. Curiously enough, the mention of a mythical Leontides, son of Constantine Copronymos (p. 55), is retained (877D). *Life* 2 finishes this section with an apology addressed to the audience for having strayed away from the main subject, St. Nicholas (881A-B). The re-modeler then mentions the constant assistance rendered by Nicholas to Theodore in the exile but refers the matter to Theodore's letters (881B-C). This is the first time the author of *Life* 2 points to his additional sources.

The description of Theodore's and Nicholas' exile at Metopa and Boneta (881C-888C) is very close in both *Lives*. The Slavonic text does not mention the number of strokes received by Nicholas (884C), but this might be due to a translator's omission (such minor omissions are frequent, as is shown by the comparison of other texts of the same *menologion* to their surviving Greek prototypes). *Life* 2 seems to change the style slightly, but it is difficult to demonstrate without the Greek original of *Life* 1. Also noteworthy is another remark the author of *Life* 2 makes about keeping himself within limits of the appropriate by not extending the narrative too much (884A).

---

10. *Ibidem*, 54.
11. *Ibidem*, 54-56.
12. *Life* of St. Nicholas the Studite, 877C.
13. *Ibidem*, 880A-B.
14. See Afinogenov, Life of Thaddaios, 319 for textual comparison and comments.

The section on the assassination of Leo V, the accession of Michael II and the audience in the palace, where Theodore attempted to persuade the emperor to restore icon worship (p. 58-60 resp. 888C-893A), underwent in *Life* 2 a stylistic editing and was amplified by a few biblical quotations (e.g. 889A-B). A colorful metaphor is here introduced comparing the change of power in Byzantium to a morning star that brings some light after a pitch-dark night, but not the full sunshine (889B). The re-modeler also inserted a somewhat modified quotation from the *Life* of Theodore by monk Michael[15], a rebuke against those who continue to present Patriarch Nikephoros and Theodore the Studite as antagonists (892A). It should be noted here that the author of *Life* 2, when he mentions Patriarch Nikephoros, almost always calls him *τροπαιώνυμος*, or *ὁ τῆς νίκης φερώνυμος*, thus alluding to his name (which is never given directly), while in *Life* 1 Nikephoros invariably figures as "the patriarch" pure and simple. No difference in factual details between the two *Lives* can be observed in this section.

After that the author of *Life* 2 inserts into his narrative the famous story of the chaste soldier (893A-897D) explicitly saying that he was asked to do so by the Abbot Anatolios. Then he returns to Michael II and describes, following *Life* 1 very closely, Theodore's and Nicholas' sojourn at Prousa, their involuntary relocation to the capital during the rebellion of Thomas, their return to Prousa, Theodore's death and burial. The only factual difference here is that *Life* 2 indicates the name of the rebel, while *Life* 1 speaks in general terms about a "strife in the land of the Greeks". However, the epithet *λαοπλάνος*, applied to Thomas (900A) suggests that this is again a borrowing from the *Life of Theodore the Studite*[16]. Describing the burial of Theodore, the author of *Life* 2 makes a reference to Theodore's biographers, probably the same *Life* by Michael (*Life B*) which he used as an additional source besides *Life* 1.

In the following section, dedicated to Nicholas' life under Theophilos and the patriarchate of Methodios (p. 60-62 resp. 900C-904B), we for the first time encounter some significant details absent from *Life* 1. These pertain to two subjects: the history of the metochion of Phirmoupolis (901A-B) and the location of tombs inside the church of St. John the Baptist in the monastery of Studiou (904B). *Life* 1 does not specify the name of the woman (Irene) who offered the mansion to Nicholas and says nothing about its location (in Thrace). Even the name Phirmoupolis is absent from the Slavonic text, although there is

15. *Life* of Theodore the Studite (BHG 1754): PG 99, 234-328, here 320C-D.

16. *Ibidem*, 317D.

a possibility that it was omitted by the translator. *Life* 1 gives no information as to where precisely Theodore was buried in the Studiou. The re-modeler also adds from the *Life* of Theodore that there were almost a thousand monks at the Studiou (901D)[17]. This trend continues in the next chapter as well. *Life* 1 does not have the date of Naukratios' death nor Sophronios' remark about his ascetic experience (904D-905A).

The account of the Photian schism[18] contains some other instances where *Life* 2 is not very accurate in reproducing its source. Describing the episode when Ignatios excommunicated Caesar Bardas, *Life* 2 only says that the Patriarch barred him from the threshold of the Church[19], while *Life* 1 explicitly mentions that Ignatios refused him communion[20]. This explains Bardas' subsequent actions, as he forcibly entered Hagia Sophia and demanded communion from the patriarch. Especially illuminating is the following fragment, here given in the two versions:

Life 1, p. 63-64	*Life* 2, 908C6-909A2
St. Nicholas settles in Praenetos.	St. Nicholas settles in Praenetos.
The lawless deeds of the rulers become widely known and all the faithful are sad and distressed.	This becomes widely known and the faithful come from everywhere.
Bardas, knowing Nicholas' blameless life and reputation, fears that the saint will disseminate the news about his behavior even further.	Caesar Bardas fears the saint's denunciations and makes effort to find out where he dwells.
He therefore sends his men in all directions to find out Nicholas' whereabouts.	Being informed of his whereabouts, the Caesar intends to lure him to his side.
As soon as he knows the place, the Caesar conceives a plan to lure him to his side.	

17. *Ibidem*, 260C. This is another example of the re-modeler's casual handling of his sources' data. In the *Life of Theodore the Studite* the number of "nearly 1000" pertains to the time when Studiou enjoyed its greatest prosperity, namely the last years of Empress Irene. It is not very probable that there were that many monks there under Naukratios.

18. *Life* of St. Nicholas the Studite, 905B-913C.

19. *Ibidem*, 908A.

20. *Akademicheskaja mineja*, 63.

What looks like a logical development in *Life* 1 becomes confused in the later version. If Nicholas' whereabouts were widely known, why did it take an effort to find him (*τὴν τοῦ κράτους ἰσχὺν πρὸς εὕρεσιν χειρισάμενος*)? *Life* 2 puts in Nicholas' mouth a sentence addressed to Emperor Basil I, which clearly must have been said by the emperor to Nicholas[21]. This is precisely what we have in *Life* 1, and here is the comparison of the two versions:

Life 1, p. 66	*Life* 2, 913B13-C3
**ἔχεις, φησὶν ὁ βασιλεύς, οἵ σοι ὑπηρετῶσι σὺν πολλῇ προθυμίᾳ, ὡς ἂν κελεύοις, ἀλλὰ τῇ σῇ κελεύσει καὶ ἐξουσίᾳ τὸ πᾶν διοικείσθω*[22]	*Ἔχεις με, φησίν, ὦ βασιλεῦ, σὺν πολλῇ προθυμίᾳ, ὡς ἂν κελεύοις, κατὰ πάντα τῷ σῷ ὑπηρετοῦντα θελήματι· ἀλλὰ καὶ τὴν παρρησίαν τε καὶ ἀποστολὴν ἀκώλυτον εἶναι παρακελεύομαι· μέγα κέρδος ἡγούμενος, τὸ ὑπὸ τῆς σῆς ὁσιότητος δηλοποιεῖσθαί τε καὶ ἐπισκέπτεσθαι.*

The author of *Life* 2 apparently misread the words, *ὁ βασιλεύς* as *ὦ βασιλεῦ*, maybe because the text he used had a spelling error. The fragment, *ἀλλὰ καὶ ... ἐπισκέπτεσθαι*, was probably present in the Greek original of *Life* 1, but omitted by the translator because in *Life* 2 it is obviously misplaced, which would be strange if it belonged to the re-modeler.

In the same section, the Slavonic text of *Life* 1 lacks the fragment about Studite Abbots Theodore Santabarenos and Sabas of Kallistratos[23]. This, however, looks like a translator's or copyist's omission, because Sabas is mentioned later. There are only two more factual differences, namely that *Life* 2, unlike *Life* 1, mentions the patriarch partaking in the effort to persuade Nicholas to assume the hegoumenate again[24], and that *Life* 1 does not give the name of Euarestos, the abbot of Kokorobion. However, it is probably alluded to in the following phrase: * *Ἔστι δὲ καὶ μέχρι τῆς σήμερον ταῖς αὐτοῦ εὐαρέστοις*

---

21. Observed by J. Heldt.

22. имаши, рече цр҃ь, иже ти слоужить сь мнѡгымь оусердіемь, ꙗкоже велиши, но твоимь повѣленїемь и властію да боудеть все строимѡ.

23. *Life* of St. Nicholas the Studite, 912B-C.

24. *Ibidem*, 913B.

πρεσβείαις ... εὐκλεὲς μοναστήριον[25]. The text of this section is only slightly amplified in *Life* 2 by adding a sentence on the power of flattery[26] and an allusion to prophet Samuel[27]. It is very probable, although impossible to prove, that * *τὰ δυτικὰ μέρη* (къ ꙁападнѣи странѣ[28]) of *Life* 1 was changed into *τὰ τοῦ Λίβα μέρη*[29].

The last section of *Life* 1, dedicated to the saint's miracles, was not expanded by the author of *Life* 2 with any new wonders. This is a sign either of a very short time span between the two works or of the re-modeler's lack of interest in miracles. When Sabas re-wrote the *Life* of Peter of Atroa after about ten to fifteen years[30], he was able to add as many as 28 posthumous miracles[31]. Here, the author of *Life* 2 inserts a passage where he explains that other miracles had to be left out due to the "law of brevity" and the weakness of speech[32]. Other additions provided by *Life* 2, apart from stylistic refurbishment, are the following: a theological passage on the significance of miracles[33]; a comparison of Nicholas with St. Nicholas of Myra[34] and additional information on Theophilos Melissenos, noting that he was related to the Melissenoi family by marriage[35]. *Life* 1 indicates his title as patrician[36], whereas *Life* 2 states it as protospatharios. There is also a long passage inserted where Nicholas is compared to various Old Testament personages, from Abel to Moses (917B-920C). The author of *Life* 2 provides a smooth transition to the account of the last miracle performed by the saint in his lifetime by comparing him to Joseph who helped Egypt in the time of famine (921A). He also gives the exact year of

25. *Akademicheskaia mineja*, 65: есть же и до днешнего дне доброугодными егѡ млтвами ... словый манастырь тъ.

26. *Life* of St. Nicholas the Studite, 909A.

27. *Ibidem*, 909C.

28. *Akademicheskaja mineja*, 65.

29. *Life* of St. Nicholas the Studite, 909C.

30. For the dates, see V. Laurent, *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa* [Subs. Hag. 29], Brussels 1956, 14-15 and Idem, *La Vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa* [Subs. Hag. 31], Brussels 1958, 29-30.

31. *Ibidem*, 137-171.

32. *Life* of St. Nicholas the Studite, 924C.

33. *Ibidem*, 913C-D. The need to provide any such justification of miracles may say something of the audience's tastes.

34. *Ibidem*, 916B.

35. *Ibidem*, 916D.

36. *Akademicheskaja mineja*, 68.

Nicholas' death (921C) and specifies the location of his tomb in the church of St. John the Baptist in the Studiou (921C-D). The month of February is called by its Macedonian name as well ("Peritios").

The above outline makes it possible to arrive at several important conclusions. First and foremost, it is evident that the creation of the new *Life* was not prompted by the need to suppress or re-interpret inconvenient facts. In fact, it is amazing how faithfully the re-modeler reproduces all the factual material he could find in his prototype. At some points we can see that this runs counter to his idea of good literature. This is the only plausible explanation of the remarks mentioned above (881A-B and 884A), when the writer thinks it necessary to apologize for digressions or verbosity while faithfully reproducing his prototype. The reason why the re-modeler retained even those details that he probably wished to omit or recount in abbreviated form is easy to figure out. Apparently, it was Anatolios' wish that nothing should be lost from the original text, which was very natural, as the re-modeled life was destined for the same closed circle as the original one, and not for a wider audience. Therefore all the minor facts pertaining to the history of the Studiou and its heroes that would have been of no or little interest for the outside reader must have seemed precious to the members of that monastic community. Most of the additional material provided by the author of *Life* 1 can be subdivided further into the following categories: 1)biblical quotations and allusions; 2)moralistic or theological passages; 3)reminiscences of the classical antiquity, mainly in the form of proverbs and sayings; 4)historical information. As has been shown, the last category is not the writer's strong point when he is working with written sources, such as the *Life* B of Theodore the Studite. Some details must have stemmed from personal experience – this certainly applies to the location of tombs in the church of St. John and also very probably to the information concerning the metochion of Phirmoupolis. If so, the author of *Life* 2 must have had some personal connection to Phirmoupolis.

A special case is the "soul-profiting story" of the chaste soldier. The excuses with which the author accompanies it, i.e. the passage 893A-B with the reference to Anatolios and the phrase *Ἡμεῖς δὲ λοιπόν, εἰ καὶ παρεκβατικώτερόν πως … τὴν διήγησιν ὧδε περάναντες* (897D) indicate that it was again the abbot's request and not his own literary taste that made him insert that piece into the work, where it hardly belongs. Thus, Anatolios emerges from our analysis as a person with strong views on the artistic form of hagiographic literature, views, which he did not hesitate to impose on writers working under his auspices. It is therefore no wonder that he requested one of his monks, who had previously

proven his literary talent to re-write a biography of one of the most prominent abbots of the Studiou just because the existing one did not meet the abbot's aesthetic criteria. The monk in question must have produced something by that time which made Anatolios certain that he was up to the task. Of course, his previous work may be lost, but H. Grégoire proposed his identification as with the author of *Life* of Blasios of Amorion, written under the same abbot[37]. (Incidentally, its translation is also present in *Akademicheskaia mineia.*) However, if the influence of Anatolios on his hagiographers was indeed as strong as we have seen, the similarities between *Life* 2 of Nicholas the Studite and the *Life* of Blasios can be ascribed to it, although the latter life was commissioned by abbot Lucas, not Anatolios of Studiou. Only a detailed stylistic analysis of both texts can bring a definitive solution, but this possibility must be regarded very seriously. From the literary point of view, it is very significant that the re-modeler of the *Life* of Nicholas the Studite thought it necessary to furnish his text with comparisons of his hero to personages of the sacred history. This very frequent hagiographic *topos* is absent from the *Life* of Blasios of Amorion (a comparison to Job in chapter 25 has a different sense). Since the chronological distance between that *Life* (*terminus post quem* 909) and *Life* 2 of Nicholas is hardly more than ten years, it seems improbable that one and the same writer would leave this element out of his own work but insert it into a text he was remodeling.

37. *Life* of Blasios of Amorion (BHG 278), ed. H. Grégoire, La Vie de Saint Blaise d'Amorium, *Byz* 5 (1929-1930), 391-414, here 413-414.

NINOSLAVA RADOŠEVIĆ

ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΚΗΣ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ *ΒΙΩΝ* ΤΩΝ ΣΕΡΒΩΝ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΩΝ

«Ούτε ο άγιος αυτός ήταν χειρότερος από τους παλαιούς και μεγάλους αγίους, και αποδείχθηκε ότι με τις πολλές του ευεργεσίες ξεπέρασε ορισμένους από αυτούς»: Θεοδόσιος, *Βίος* αγίου Σάββα, 165 (158)[1].

Οι Σέρβοι άγιοι στο ημερολόγιο της Σερβικής Εκκλησίας μπορούν να διαιρεθούν σε τέσσερις ομάδες. Στην πρώτη ανήκουν οι ασκητές με την πραγματική έννοια της λέξης, οι οποίοι αφιέρωσαν πλήρως την επίγεια ζωή τους στο Θεό, στις αυστηρές απαιτήσεις και στους κανόνες της μοναχικής συμπεριφοράς και στην απόλυτη ενατένιση, όπως ήταν για παράδειγμα ο άγιος Πέτρος της Κόρισας, ο οποίος τον 13ο αιώνα, με την υποδειγματική ζωή του αναχωρητή, εξασφάλισε επάξια μια θέση ανάμεσα στους αγίους[2]. Έναν ξεχωριστό τύπο αποτελεί ο λαϊκός, ο μάρτυρας για την πίστη Γεώργιος (Djordje) από το Κράτοβο, δεκαοκτάχρονος κουγιουμτζής, τον οποίο οι Τούρκοι πυρπόλησαν το 1515[3]. Αντίθετα από αυτούς, την τρίτη ομάδα αποτελούν πολλοί Σέρβοι ηγεμόνες οι οποίοι για δυναστικούς λόγους κηρύχθηκαν άγιοι[4]. Ορισμένοι από αυτούς, όπως ο γενάρχης της σερβικής μεσαιωνικής δυναστείας, ο Στέφανος Nemanja, έζησαν τα τελευταία χρόνια της ζωής τους μακριά από την εξουσία, φορώντας το ράσο του μοναχού. Υπήρχαν

---

1. *Ne houžd'ši bo drevnih' i velikyh' i s' svetyi byst', někyh že mnogymi dobrodětelmi i prěhode javi se*: Teodosije Hilandarac, *Život sv. Save – napisao Domentijan*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1860, ανατ. 1973, (επιμ Dj. Trifunović)· Teodosije, *Žitije sv. Save*, μεταφρ. L. Mirković, επιμ. D. Bogdanović, Beograd 1984.

2. L. Pavlović, *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*, Smederevo 1965, 81-85· S. Mileusnić, *Sveti Srbi*, Kragujevac 1989, 54 κ.εξ.· G. Podskalsky, *Die theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, 383 κ.εξ.

3. Pavlović, *Kultovi lica*, 140-146· Mileusnić, *Sveti Srbi*, 170 κ.εξ.

4. St. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964· ο ίδιος, (μεταφρ.) *Danilo II und sein Schüler; Die Königsbiographien, Altserbische Herrscherbiographien*, II, Graz-Wien-Köln 1976. Βλ. την κριτική της βασικής θέσης του Hafner, από τον F. Kemfer, O nekim problemima starosrpske hagiografije, *Istorijski glasnik* 2 (1969), 29-52.

Σέρβοι ηγεμόνες, οι οποίοι απέκτησαν το στεφάνι του μάρτυρα λόγω του τραγικού τους θανάτου: είτε επειδή δολοφονήθηκαν, –όπως ο Στέφανος Dečanski, ο άτυχος βασιλιάς, τον οποίο ο ίδιος του ο πατέρας τύφλωσε και ο γιος του τον έστειλε στον θάνατο– είτε επειδή σκοτώθηκαν στο πεδίο της μάχης, όπως ο πρίγκιπας Λάζαρος στην μάχη του Κοσσυφοπεδίου το 1398.

Εδώ θα ασχοληθούμε με την τελευταία κατηγορία, με εκείνους τους αγίους για τους οποίους ο μοναχισμός ήταν η ζωτική τους επιλογή, όμως με τις ικανότητες, το κύρος και τη μόρφωσή τους, βγήκαν από την ανωνυμία της ασκητικής ζωής και ανήλθαν μέχρι τον αρχιεπισκοπικό θρόνο. Αναλαμβάνοντας τη διοίκηση της εκκλησίας, ανέλαβαν και ένα αρκετά μεγάλο μέρος του φορτίου των υποθέσεων του κράτους. Η μεσαιωνική σερβική εκκλησία είχε καταβάλει προσπάθειες για τη δημιουργία της λατρείας τους τόσο για να ενισχύσει την επιρροή της, όσο και για να εδραιώσει την ιδεολογία του κράτους[5].

Η λατρεία ενός συγκεκριμένου αγίου απαιτούσε αναπόφευκτα και τη δημιουργία ξεχωριστών λογοτεχνικών κειμένων, *Βίων* και *Ακολουθιών*. Η πηγή μας θα είναι το εξαιρετικά ενδιαφέρον συλλογικό έργο, η λεγόμενη *Συλλογή* (*Zbornik*) του Δανιήλ, η οποία περιέχει τους *Βίους* των βασιλέων και αρχιεπισκόπων της Σερβίας του 13ου και 14ου αιώνα[6]. Η *Συλλογή* που έχει πάρει το όνομα του κύριου συγγραφέα της, Δανιήλ, εμπλουτίσθηκε και συμπληρώθηκε απο έναν από τους μαθητές του, αλλά και από άλλους συνεχιστές.

Ο Δανιήλ που είχε χρηματίσει και ο ίδιος αρχιεπίσκοπος από το 1324 μέχρι το 1337, κηρύχθηκε άγιος μετά το θάνατό του. Η *Συλλογή* συντάχθηκε, σύμφωνα με τις τελευταίες έρευνες, μεταξύ του 1317 και του 1340, ενώ συμπεριλήφθηκαν και δύο προσθήκες μέχρι το 1375. Ο Δανιήλ έγραψε πιθανότατα τους *Βίους* τριών

---

5. *Leksikon srpskog srednjeg veka*, έκδ. S. Ćirković – R. Mihaljčić, Beograd 1999, s.v. arhiepiskop (M. Janković), 17-20· s.v. arhiepiskopija (M. Janković), 20-21· Gordana Babić, Nizovi portreta srpskih episkopa, arhiepiskopa i patrijaraha u zidnom slikarstvu (XIII-XVI v.), στο: V.J. Djurić (εκδ.), *Sava Nemanjić – Sveti Sava, Histoire et tradition*, Beograd 1979, 319-342.

6. Arhiepiskop Danilo, i drugi, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srspskih*, έκδ. Dj. Daničić, Zagreb 1866, ανατ. London 1972· Arhiepiskop Danilo, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srspskih*, μεταφρ. L. Mirković, Beograd 1935· G. Mak Danijel – D. Petrović (εκδ.), *Danilo i drugi, Životi kraljeva i arhiepiskopa srspskih. Službe*, Beograd 1988 (μετάφρ.). Francis J. Thomson, Archbishop Daniel II of Serbia, Hierarch, Hagiographer, Saint. With Some Comments on the *Vitae regum et archiepiscoporum Serbiae* and the Cults of Mediaeval Serbian Saints, *AnBoll* 111 (1993), 103-134. Στην ενδιαφέρουσα προσωπικότητα του αρχιεπισκόπου Δανιήλ είναι αφιερωμένος και ειδικός τόμος σε έκδοση της Σερβικής Ακαδημίας Επιστημών και Τεχνών: V.J. Djurić (εκδ.), *Arhiepiskop Danilo II i njegovo doba*, Beograd 1991.

αρχιεπισκόπων[7] και τους αφιέρωσε επίσης δύο *Ακολουθίες*[8]· ο μαθητής του έγραψε τον *Βίο* του ιδίου του Δανιήλ, ενώ οι άλλοι συνεχιστές, με συντομότερα κείμενα, κάλυψαν αγιογραφικά όλους τους Σέρβους αρχιεπισκόπους μετά τον άγιο Σάββα. Στο τέλος περιέχονται και σημειώσεις για την ενθρόνιση των τριών πρώτων Σέρβων πατριαρχών[9].

Οι αρχιεπισκοπικοί *Βίοι* στη *Συλλογή* του Δανιήλ αρχίζουν με τον *Βίο* του Αρσενίου Α' (1233-1263-1266), μαθητή και άμεσου διαδόχου του Σάββα Nemanjić, ιδρυτή της αυτοκέφαλης σερβικής Εκκλησίας[10]. Σ' αυτό το ύψιστο εκκλησιαστικό αξίωμα τον διόρισε προσωπικά ο διδάσκαλός του, όταν αποφάσισε ο ίδιος να παραιτηθεί. Οι τρεις δεκαετίες της παραμονής του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο συνέβαλαν ώστε να υπάρξει σταθερότητα και συνέχεια στην Εκκλησία, ιδιαίτερα αν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι την εποχή εκείνη λάμβαναν χώρα γρήγορες αλλαγές στην κοσμική εξουσία. Με τη συμβολή του Αρσενίου, αναγέρθηκε και τοιχογραφήθηκε η εκκλησία των Αγίων Αποστόλων στο μετόχι της Αρχιεπισκοπής της Žiča στο Peć. Το πλούσιο εικονογραφικό πρόγραμμα αυτής της εκκλησίας μαρτυρεί τη θεολογική μόρφωση του αρχιεπισκόπου και του περιγύρου του. Τα τελευταία τρία χρόνια της ζωής του ο Αρσένιος αποσύρθηκε από αυτήν την υψηλόβαθμη θέση λόγω σοβαρής ασθενείας. Τα υπερφυσικά φαινόμενα στον τάφο του ανήγγειλαν την αρχή της λατρείας του ως αγίου, ήδη από τον καιρό του διαδόχου του, καθώς στα λείψανά του προσδίδονταν θαυματουργική ικανότητα. Για τη σημασία της λατρείας του μαρτυρεί και το γεγονός ότι περίπου έναν αιώνα αργότερα ο συγγραφέας της βιογραφίας του, ο Δανιήλ ο Β', του αφιέρωσε ένα παρεκκλήσι στο αρχιτεκτονικό συγκρότημα του Peć, ενώ ήδη τον 15ο αιώνα η λατρεία του είναι παρούσα και στα ρωσικά εκκλησιαστικά βιβλία. Η μνήμη του τελείται την 28η Οκτωβρίου.

---

7. Στην επιστήμη συχνά αμφισβητείται ότι ο Δανιήλ έγραψε και τον *Βίο* του αρχιεπισκόπου Ιωαννίκιου Α'. Πρβλ. για παράδειγμα St. Stanojević, Beleške o sklopu Danilovog rodoslova, *Letopis Matice srpske* 183 (1895), 133-137· Dj. Sp. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti*, Beograd 1960, 63, 319· Thomson, Archbishop Danilo II, 106. Πα αντίθετη άποψη, βλ. Dj. Trifunović, Proza arhiepiskopa Danila II, *Književna istorija* IX, 33, Beograd 1976, 12 σημ. 27, 24, 55 κ.εξ.

8. Thomson, Archbishop Daniel II, 109, αντίθετα απο τη συνήθη άποψη, θεωρεί οτι ο Δανιήλ δεν είναι συγγραφέας αυτών των δύο *Ακολουθιών*.

9. M.Al. Purković, *Srpski patrijarsi srednjeg veka*, Düsseldorf 1976, 55 κ.εξ., 69 κ.εξ., 101 κ.εξ.

10. St. Stanojević, Arhiepiskop Arsenije, *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu* 5 (1932), 1-341· Pavlović, *Kultovi lica*, 71-76· Sava episkop šumadijski, *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, Beograd-Podgorica-Kragujevac 1996, 22-23· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 397 κ.εξ. Πρβλ. επίσης V.J. Djurić – S. Ćirković – V. Korać, *Pećka patrijaršija*, Beograd 1990, 21, 115, 162 και σποραδικά.

Στον αρχιεπισκοπικό θρόνο τον ασθενή Αρσένιο διαδέχθηκε ο αδελφός του τότε Σέρβου κράλη Uroš Α', ο μοναχός και επίσκοπος Hum Σάββας Β' (1263-1271)[11]. Διαθέτοντας εκ προοιμίου τα οικονομικά μέσα συμπεριέλαβε στη μοναστική του άσκηση το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους και στο Άγιο Όρος, ενώ το γεγονός ότι ήταν μέλος της βασιλικής οικογένειας συνέβαλε στην πολιτική εγγύτητας του κράτους και της εκκλησίας, όταν έγινε αρχιεπίσκοπος. Τα λείψανά του ήταν άφθαρτα και θαυματουργά. Σύντομη βιογραφία του συνέταξε ένας από τους συνεχιστές του Δανιήλ. Η λατρεία του καθιερώθηκε στις αρχές του 15ου αιώνα. Η μνήμη του εορτάζεται την 8η Φεβρουαρίου.

Για ένα πολύ σύντομο χρονικό διάστημα τον αρχιερατικό θρόνο κατείχε ο Δανιήλ Α' (1271-1271) και μολονότι αναγνωρίστηκε ως «άξιος καθοδηγητής της θεϊκής πίστης», όμως για άγνωστους λόγους αντικαταστάθηκε χωρίς να αναδειχθεί μεταξύ των αγίων (ένα εντελώς σύντομο σημείωμα στη *Συλλογή* έγραψε ένας από τους συνεχιστές του Δανιήλ)[12]. Διάδοχός του εξελέγη ο Ιωαννίκιος Α' (1272-1276-1279)[13], μαθητής του αρχιεπισκόπου Σάββα Β', αγιορείτης ασκητής και ηγούμενος της μονής Studenica, αλλά πρωτίστως ήταν ειλικρινής φίλος του βασιλιά Uroš Α'. Όταν ο βασιλιάς αναγκάσθηκε να παραιτηθεί, τότε και ο πιστός αρχιεπίσκοπος αποσύρθηκε από το θρόνο του και ακολούθησε τον κύριό του στην εξορία, όπου πέθαναν και οι δύο. Στην καθιέρωση της λατρείας του συνέβαλε η χήρα του Uroš, Jelena, η οποία οργάνωσε την ανακομιδή των λειψάνων του Ιωαννικίου, (που ήταν μία από τις προϋποθέσεις για την καθιέρωση της λατρείας του) στην Sopoćani, την κτητορική μονή του συζύγου της. Η μνήμη του εορτάζεται την 28η Μαΐου.

Τον *Βίο* και πιθανώς και την *Ακολουθία* του επόμενου αρχιεπισκόπου Ευσταθίου Α'[14] συνέγραψε ο Δανιήλ. Προτού αναδειχθεί επικεφαλής της σερβι-

---

11. St. Stanojević, Srpski arhiepiskopi od Save II do Danila II (1263-1326), *Glas Sprske Kraljevske Akademije* 153, 77 (1933), 41-78· Pavlović, *Kultovi lica*, 77-78· Mileusnić, *Sveti Srbi*, 63· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 409. Πρβλ. επίσης Danica Popović, Nadgrobni spomenik arhiepiskopa Save II iz crkve svetih Apostola u Pećkoj Patrijaršiji, *Zbornik za likovne umetnosti*, 21, Novi Sad 1985, 71-90.

12. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 49-50· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 410. M. Antonović, O uzrocima smenjivanja žičkog arhiepiskopa Danila I, *ZRVI* 34 (1995), 107-115 υποθέτει ότι η σκληρή ανθενωτική θέση αυτού του αρχιεπισκόπου αποτελούσε εμπόδιο στην τότε εξωτερική πολιτική του κράλη Uroš Α'.

13. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 50-55· Pavlović, *Kultovi lica*, 78-79· Sava episkop, *Srpski jerarsi*, 230· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 399-400. Πρβλ και O. Marković, Prilog proučavanju arhitekture manastira Sopoćana, *Saopštenja Republičkog zavoda za zaštitu Spomenika kulture* 8 (1969), 97-98· Danica Popović, *Srpski vladarski grob u srednjem veku*, Beograd 1992, 64-66.

14. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 56-63· Pavlović, *Kultovi lica*, 79-81· Mileusnić, *Sveti Srbi*, 64-66· Sava episkop, *Srpski jerarsi*, 215· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 400-402. Πρβλ. επίσης Djurić – Ćirković – Korać, *Pećka patrijaršija*, 22.

κής εκκλησίας, ο Ευστάθιος ήταν προσκυνητής στην Ιερουσαλήμ, ασκητής, στη συνέχεια ηγούμενος της μονής Χιλανδαρίου και μετά επίσκοπος Ζέτας. Τη λατρεία του, η οποία εξάλλου ήταν αρκετά διαδεδομένη, καθιέρωσε ο διάδοχός του Ιάκωβος, όταν ανακάλυψε άφθαρτα και θαυματουργά τα λείψανά του στη μονή της Žiča και τα μετέφερε στην εκκλησία των Αγίων Αποστόλων στο Peć. Η μνήμη του τελείται την 4η Ιανουαρίου.

Ο διάδοχος του Ευσταθίου Ιάκωβος (1286-1292)[15] συμπεριελήφθη επίσης «στην τάξη των χριστοφίλων αγίων». Σε σύντομο βιογραφικό σημείωμα ενός από τους συνεχιστές του Δανιήλ, προβάλλεται η κτητορική του δραστηριότητα. Εορτάζεται την 3η Φεβρουαρίου.

Στη *Συλλογή* περιέχεται σύντομο σημείωμα για τον αρχιεπίσκοπο Ευστάθιο (1292-1309)[16], ο οποίος σε αντίθεση με την πλειονότητα των Σέρβων ευγενών παρείχε υποστήριξη στην μετριοπαθή πολιτική του βασιλιά Milutin έναντι του Βυζαντίου στα τέλη του 13ου αιώνα· επίσης και ο Σάββας Γ' (1309-1316) διαθέτει σύντομο βιογραφική σημείωση στη *Συλλογή*[17]. Ο τελευταίος, η μνήμη του οποίου εορτάζεται στις 26 Ιουλίου, ήταν ένας από εκείνους τους μορφωμένους και θεολογικά πολύ έμπειρους μοναχούς, που ήρθαν από το Χιλανδάρι στη Σερβία και μεταξύ των άλλων άσκησαν επιρροή στο εικονογραφικό πρόγραμμα της τοιχογράφησης στις νέες και ανακαινισμένες εκκλησίες.

Η 11η Μαΐου είναι η μέρα που μνημονεύεται ο αρχιεπίσκοπος Νικόδημος (1316-1324)[18]. Υπήρξε μαθητής του Δανιήλ, για κάποιο διάστημα ηγούμενος του Χιλανδαρίου και ήταν πολύ μορφωμένος θεολόγος και καλός γνώστης της ελληνικής γλώσσας. Την εποχή που υπό την επίδραση του Αγίου Όρους στο Βυζάντιο καθιερώθηκε, το *Τυπικό* του άγίου Σάββα Ιεροσολύμων παραμερίστηκε η μεχρι τότε ισχύουσα εκκλησιαστική τάξη της Κωνσταντινουπόλεως. Ακριβώς την εποχή αυτή ο Νικόδημος μετέφρασε αυτό το *Τυπικόν* από την ελληνική και έτσι εισήγαγε το σύγχρονο πνεύμα στη σερβική εκκλησία. Στη *Συλλογή* του Δανιήλ αφιερώ-

15. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 63-65· Mileusnić, *Sveti Srbi,* 68· Sava, episkop, *Srpski jerarsi,* 211· Podskalsky, *Theologische Literatur,* 410.

16. Η 16η Αυγούστου είναι η ημέρα μνήμης του Ευσταθίου Β' που καθιερώθηκε ως άγιος σχεδόν αμέσως μετά το θάνατό του. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 66-69· Mileusnić, *Sveti Srbi,* 69· Sava episkop, *Srpski jerarsi,* 215· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 410. Πρβλ. και Djurić – Ćirković – Korać, *Pećka patrijaršija*, 115.

17. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 69-71· Mileusnić, *Sveti Srbi,* 72· Sava episkop, *Srpski jerarsi,* 426· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 410.

18. Stanojević, Srpski arhiepiskopi, 71-78· Pavlović, *Kultovi lica,* 97-99· Mileusnić, *Sveti Srbi,* 92-94· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 410. Πρβλ. και D. Filipović, Sarkofag arhiepiskopa Nikodima u crkvi sv. Dimitrija u Patrijaršiji, *Zbornik za likovne umetnosti* 19 (1983), 75-94.

νεται στον Νικόδημο, που ήταν κτήτορας της εκκλησίας του αγίου Δημητρίου στο Ρεć, ένας εντελώς σύντομος *Βίος*.

Στον Δανιήλ Β', το όνομα του οποίου φέρει η *Συλλογή*, ένας ανώνυμος μαθητής του του αφιέρωσε έναν εξαιρετικά ενδιαφέροντα *Βίο*, όπως άρμοζε σ' αυτόν τον πολύπλευρο, πολύ μορφωμένο ασκητή, αρχιερέα, διπλωμάτη, συγγραφέα και πολεμιστή[19]. Ο Δανιήλ αφού απαρνήθηκε στη νεανική του ηλικία τις επίγειες απολαύσεις, αγωνίσθηκε σθεναρά κατά της επίθεσης των Καταλανών στο Χιλανδάρι. Ως επίσκοπος μετέβαινε σε διπλωματικές αποστολές για λογαριασμό του κράλη και ως αρχιεπίσκοπος οικοδομούσε εκκλησίες και μεριμνούσε για την κατασκευή και το θεολογικό περιεχόμενο της τοιχογράφησης των βασιλικών κτητορικών ναών (1324-1337). Αργότερα, τον 17ο αιώνα, αναφέρεται ως μυροβλύτης. Η μνήμη του εορτάζεται την 19η Δεκεμβρίου.

Έτσι περίπου κύλησε η πορεία της ζωής αυτών των Σέρβων αρχιεπισκόπων, οι περισσότεροι από τους οποίους ανήκαν σε επιφανείς οικογένειες, ήταν μορφωμένοι νέοι, διψούσαν για ασκητισμό και για μία ζωή αφιερωμένη στην προσευχή και την ενατένιση. Ορισμένοι από αυτούς πέρασαν από την αγιορείτικη σχολή της πνευματικότητας και των θεολογικών λεπτοτήτων, από όπου συνήθως επέστρεφαν στη χώρα τους για να αναλάβουν επισκοπικά αξιώματα. Όταν ανέβαιναν στον αρχιερατικό θρόνο, τότε μεριμνούσαν για τη σερβική εκκλησία και για την παγίωση της πίστης, αλλά και για τα συμφέροντα των ηγεμόνων τους.

Οι *Βίοι* των τεσσάρων αρχιερέων (Αρσενίου Α', Ιωαννικίου Α', Ευσταθίου Α', και Δανιήλ Β'), γραμμένοι σε ανεπτυγμένη μορφή, με όλα τα συνθετικά χαρακτηριστικά της αγιογραφικής αφήγησης, παρακολουθούν τους ήρωές τους από τη γέννησή τους σε θεοσεβούμενη οικογένεια, την εμφάνιση εξαιρετικών και σπάνιων αρετών από πολύ νεαρή ηλικία, «εξ απαλών ονύχων», την απόφαση να γίνουν μοναχοί, η οποία συχνά λαμβανόταν παρά τη θέληση των γονέων, τον ασκητισμό, τα προσκυνήματα σε αγίους τόπους, την ανάληψη των υψηλόβαθμων αξιωμάτων του ηγούμενου, του επισκόπου και του αρχιερέα ως έκφραση υποταγής στη θέληση του Υψίστου και ως μορφή της ίδιας της υπακοής, μέχρι το θάνατο και τα γεγονότα μετά από αυτόν, όπως είναι τα θαύματα στον τάφο ή η ανακομιδή των λειψάνων.

Στην εισαγωγή ο συγγραφέας τονίζει τη συγγραφική αδυναμία του και ανωριμότητα να φέρει εις πέρας το έργο του και έτσι αναπτύσσει τον κλασικό τόπο

19. Pavlović, *Kultovi lica*, 109-110· Mileusnić, *Sveti Srbi*, 94-99· Podskalsky, *Theologische Literatur*, 406-409. Πρβλ. και D. Popović, Grob arhiepiskopa Danila II, στο: *Arhiepiskop Danilo II i njegovo doba*, 329-344.

της απορίας σε μία πραγματική έκφραση της χριστιανικής ταπεινότητας[20]. Η επίκληση απευθύνεται άμεσα στο Χριστό επικαλούμενος τη φιλανθρωπία του. Ο Δανιήλ απευθύνεται και στον ίδιο τον άγιο, τον ήρωα του *Βίου*, εκφράζοντας ενδοιασμούς (*dubitatio*) από πού πρέπει να αρχίσει και τελικά βασίζεται στη μεσολάβησή του με θεάρεστες προσευχές. Σ' αυτό συνδέεται και η μεταφορική έκφραση της σκέψης που πλέει στα ρεύματα του ποταμού και του νου που ανυψώνεται σε μια δημιουργική προσπάθεια. Ο συγγραφέας προσφέρει το έργο του στον άγιο ως πνευματικό του δώρο, εμπνεόμενο από θεία χάρη, θεωρώντας ότι τα εξαιρετικά ωφέλιμα και πολύτιμα θαυματουργά έργα της «άκακης ζωής» (*nezlobivago žitija)* πρέπει να γίνουν ευρέως γνωστά. Στο πνεύμα της παραδοσιακής μοναχικής αυτοταπείνωσης, ο Δανιήλ αναφερόμενος στην ιδιότητά του ως συγγραφέα αποκαλεί τον εαυτό του «οκνηρό δούλο» (*ounylyi rab'*, Daničić, 257 – Mirković, 194). Από την άλλη πλευρά, ωστόσο έχει πλήρη συνείδηση του λογοτεχνικού του ταλέντου με το οποίο τον προίκισε ο Θεός, όπως επίσης έχει συνείδηση της υποχρέωσης και του καθήκοντός του να το αξιοποιήσει για την «άξια» αναφορά των εξαίρετων πνευματικών κατορθωμάτων των προκατόχων του στον αρχιερατικό θρόνο νομίζει ότι: «δεν είναι ωραίο να σιωπώ» (Daničić, 293 – Mirković, 222). Στο βαθμό που επιτρέπει η αφήγηση και με μία συγκεκριμένη διαβάθμιση, η αδυναμία του συγγραφέα, «σύμφωνα με τη δύναμη της νοημοσύνης», εξελίσσεται σε «δώρο θεϊκών λόγων». Ο συγγραφέας αναφερόμενος στη «διόρθωση» των ηρώων του δοξάζει το Θεό και με τον τρόπο αυτό αποκλείει κάθε σκέψη για προσωπική του ανάδειξη. Η πνευματική διάσταση του ιδίου του θέματος εμπνέει και υποκινεί τη δημιουργικότητα του συγγραφέα. Έτσι η μεγαλοπρεπής πράξη της ανακομιδής των λειψάνων του Ευσταθίου Α' «ανοίγει το στόμα» του Δανιήλ, όπως είχε ήδη εκφρασθεί στην Παλαιά Διαθήκη (Ιεζεκιήλ 2.8)[21]. Χρησιμοποιώντας μεταφορικές εικόνες της μυστικής θεολογίας, ο Δανιήλ βλέπει τον εαυτό του να φωτίζεται από «τη λάμψη της συνετούς άποψης» (*světom razoumnago viděnija*). Επίσης και οι ακροατές, που είναι άξιοι κάθε προσπάθειας, είναι έτοιμοι «εις ηδονήν να ακούσουν λόγια πνευματικά».

Σύμφωνα με τους κανόνες που εισήχθησαν στην αγιολογική λογοτεχνία από την αρχαία βιογραφία και την ύστερη αρχαία εγκωμιαστική, μετά την εισαγωγή αναφέρεται η καταγωγή του ήρωα –η πατρίδα, το γένος και οι γεννήτορες. Στους *Βίους* του *Zbornik* τα στοιχεία αυτά περιγράφονται με εντελώς συνοπτικό τρόπο. Και ενώ για τον Δανιήλ δεν γίνεται λόγος για τον τόπο της γέννησής του, για τους

---

20. Για τη συγγραφική δημιουργία του Δανιήλ, βλ. Trifunović, Proza arhiepiskopa Danila II, 12-16.
21. Chr. M. Loparev, Vizantiiskija žitija sviatych VIII-IX vekov, *VV* 17 (1910), 30.

άλλους δύο λέγεται ότι είναι «από την τάδε και τη δείνα περιοχή», ενώ για τον Ιωαννίκιο, σε πραγματικό πνεύμα αγιογραφικής αοριστίας, αναφέρεται ότι προέρχεται «από κάποια περιοχή». Προ πολλού έχει γίνει αντιληπτό ότι η χρησιμοποίηση αορίστων αντωνυμιών, συμβάλει στη δημιουργία εντύπωσης μη παραστατικότητας, κάτι που έχει εισαχθεί από τη βυζαντινή αγιογραφία του τύπου του Μεταφραστού στους σλαβικούς *Βίους*[22]. Ας προσθέσουμε μόνο ότι η χρησιμοποίηση αορίστων αντωνυμιών θυμίζει και τη γλώσσα του Ευαγγελίου. Οι γονείς των αγίων χαρακτηρίζονται άλλοτε ως «ευσεβείς», και άλλοτε ως «εύσπλαχνοι», «δίκαιοι» ή και «θεοφοβούμενοι». Ειδικότερα για τους γονείς του Δανιήλ υπογραμμίζεται επιπλέον το μεγάλο κύρος και ο πλούτος τους. Για τον Αρσένιο και τον Δανιήλ, στο πλαίσιο του κεφαλαίου «τα περί της γενέσεως», αναφέρεται ότι ήδη από τα σπλάχνα της μητέρας τους είχαν ευλογηθεί από το Άγιο Πνεύμα και προορισθεί να υπηρετήσουν ευάρεστα και αναμάρτητα το Θεό. Οι γονείς ανέτρεφαν τα παιδιά τους στο πνεύμα της χριστιανικής αρετής. Στο πλαίσιο της «ανατροφής», γίνεται ιδιαίτερα λόγος για την αγάπη του Ιωαννικίου και του Δανιήλ προς το βιβλίο. Οι γονείς του Ιωαννικίου ικανοποίησαν με χαρά αυτή την έφεση του παιδιού τους, ενώ οι γονείς του Δανιήλ, επειδή είχαν χάσει τα άλλα τους παιδιά, αντιστέκονταν στο χωρισμό από το μοναχογιό τους. Ο Δανιήλ, έτσι, πηγαίνει κρυφά από τους γονείς του σε κάποιον διδάσκαλο. Οι γονείς του, μολονότι αισθάνονταν μεγάλη λύπη και οδύνη για τον αποχωρισμό τους από «το πολυαγαπημένο τους τέκνο», όταν βεβαιώθηκαν για την επιμονή και την επιτυχία του στη μελέτη, τον άφησαν στη θέληση του Θεού, «ώστε μόνον Αυτός να φροντίζει για αυτόν».

Ο καθένας από τους τέσσερις νεαρούς, από πολύ μικρή ηλικία εξέφραζε ενδιαφέρον και κλίση για τη μελλοντική του απασχόληση. Στρεφόμενος στο Θεό, «δεν αισθανόταν αγάπη προς την μητέρα του» και «περιφρόνησε την αγάπη των γονέων του». Αλλά, μολονότι επιθυμούσε πολύ το μοναχικό σχήμα, ο Δανιήλ υπηρέτησε πρώτα στην Αυλή σύμφωνα με τις άγνωστες προθέσεις της Θείας Πρόνοιας. Η αγνόηση του πλούτου, της επίγειας δόξας και της ματαιοδοξίας του κόσμου τον απομάκρυνε όλο και περισσότερο από την οικογένεια με τις καθημερινές της ενασχολήσεις και τα πρακτικά ενδιαφέροντα. Ο Ιωαννίκιος περνούσε τις ημέρες του «σε επωφελή διόρθωση και διδασκόμενος τις απαραίτητες συνήθειες». Το νεανικό του πνεύμα είχε γοητευθεί από την ομορφιά των ψαλμωδιών της Θείας Λειτουργίας και τη σοφία που διαβαζόταν στην εκκλησία από τα ιερά βιβλία. Μιλώντας με συντομία για τις «περί της φύσεως» ιδιότητες των ηρώων του, ο Δανιήλ

22. M.I. Mulić, Serbskie agiografy XIII-XIV vv. i osobennosti ih stilja, *Trudy Otdela drevnej russkoj literatury* 23 (1968), 134.

επιμένει στη σεξουαλική εγκράτεια. Ο Αρσένιος Α' «περιέζωσε τους μηρούς του με σωφροσύνη και καθαρότητα της αγνότητας. Στους επαίνους των μελλοντικών αγίων εξυπακούεται η απουσία της συνηθισμένης περιγραφής της εξωτερικής τους εμφάνισης. Πράγματι, ο ανώνυμος μαθητής του Δανιήλ με μία μόνο πρόταση απεικονίζει το επιβλητικό παρουσιαστικό και τον πειστικό λόγο του δασκάλου του (*iže v'zorom' blagolěp'n' i jezyka dobroglagoliva*), με τον οποίο προκαλούσε εντύπωση στην αρχή της σταδιοδρομίας του «ακτινοβολώντας σαν λαμπερός φάρος μέσα στην εκκλησιαστική σύναξη» (Daničić, 338 – Mirković, 256).

Γινόμενοι μοναχοί, οι νέοι ασκητές αφοσιώνονταν με θέρμη στην πνευματική τους εξέλιξη, τελώντας πρωτίστως τις βασικές ασκητικές πράξεις –νηστεία, προσευχή και δάκρυα. Η ροή των δακρύων, ως εξωτερική έκφραση μετριοφροσύνης και συνεχούς ετοιμότητας για μετάνοια, «δρόσισε τη σύσταση της ψυχής και του σώματος». Ο νεαρός Ιωαννίκιος πότισε «με τη δροσιά των δακρύων του» τον τάφο του Χριστού, όπου πήγε να προσκυνήσει (Daničić, 278 – Mirković, 111), ενώ ο Ευστάθιος «έβρεχε με καυτά δάκρυα το πρόσωπό του όλες τις ώρες της μέρας και της νύχτας» (Daničić, 295 – Mirković, 224).

Τα επόμενα γεγονότα της ζωής του αγίου, «αι πράξεις» και «τα επιτηδεύματα», συνεχίζονται αποκαλύπτοντας την πνευματική εξέλιξή του. Οι βασικές ασκητικές αρετές ήταν απαραίτητες σε όλους τους βαθμούς της ιεραρχικής κλίμακας. Αλλά, η ζωή ενός μοναχού δεν ήταν αφιερωμένη μόνο στον εσωτερικό αγώνα με «τα πάθη». Στο Άγιο Όρος ο Ιωαννίκιος είχε άλλο πρόβλημα – είχε συνεχείς συγκρούσεις με τους πειρατές[23]. Εξ άλλου, η ενεργητικότητα και το θάρρος με το οποίο ο Δανιήλ υπερασπίστηκε τα τείχη του Χιλανδαρίου εναντίον των Καταλανών είναι το θέμα μιας από τις πιο γνωστές και πιο γραφικές σελίδες όλης της σερβικής μεσαιωνικής λογοτεχνίας.

Πριν αναλάβει κάθε ανώτερο αξίωμα, είτε αρχικά του οικονόμου του μοναστηριού, είτε αργότερα του αρχιεπισκόπου, ο άγιος διστάζει «ἐν τρόμῳ καὶ φόβῳ» (*velik' trepet' prijet jego*). Άλλα, ο ψυχολογικός αγώνας καταλήγει πάντα σύμφωνα με «το θέλημα του Θεού». Η συνεχής αμφιταλάντευση μεταξύ της τάσης για την απόλυτη πνευματικότητα της αναχωρητικής ζωής και μεταξύ της πραγματικής ανάγκης για την ανάληψη ορισμένων υποχρεώσεων στη μοναχική κοινότητα και στην εκκλησιαστική οργάνωση υπενθυμίζουν τον τόπο του διλήμματος μεταξύ του «βίου του πολιτικού» και του «βίου του θεωρητικού», τόπο χαρακτηριστικό για τις λαϊκές εγκωμιαστικές συνθέσεις.

---

23. Για τα αγιολογικά κείμενα που αναφέρουν τις συγκρούσεις των μοναχών με τους πειρατές και τους ληστές, που οι μοναχοί αντιμετώπισαν στα προσκυνήματά τους, βλ. Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, 275.

Αντίθετα προς τον Δανιήλ που δεν δίνει τις λεπτομέρειες της ζωής των τριών αγίων ως αρχιεπισκόπων, ο μαθητής του εγκωμιάζει την εξαιρετική κτητορική δραστηριότητα του δασκάλου του και την επιδεικνύει με πρόδηλο ταλέντο. Περνούν έτσι μπροστά από τα μάτια του αναγνώστη τα οικοδομήματα, στο σχεδιασμό των οποίων συμμετείχε ενεργά: «πρώτα με το νου του μετράει όλα, όσα θα γίνουν από την αρχή έως το τέλος, ποιο θα είναι το ύψος, ποιο το μάκρος, ποιο το πλάτος». Μεριμνούσε για κάθε αρχιτεκτονική λεπτομέρεια, για τη μαρμάρινη επικάλυψη και τους θόλους της οροφής. Το εσωτερικό των εκκλησιών κοσμούσαν «πολύχρωμες ομορφιές, και ήταν χάρμα οφθαλμών να τις κοιτάς» (Daničić, 369-370 – Mirković, 281-282). Ο Δανιήλ εφοδίασε τα ιδρύματά του «με θεϊκές εικόνες που είχαν χρυσή επένδυση», με ιερά σκεύη, αρχιερατικά άμφια, συγκέντρωνε και έδινε για αντιγραφή λειτουργικά βιβλία, σλαβικά αλλά και εκείνα στην ελληνική γλώσσα.

Παράλληλα με την φροντίδα του για τη σωστή εκτέλεση της εκκλησιαστικής λειτουργίας με σκοπό την ενίσχυση της πίστης προς το κράτος, ο Δανιήλ προσπαθούσε να εξευγενίσει και το περιβάλλον της χώρας του φυτεύοντας αμπέλια, κήπους και οπωρικά (Daničić, 338 – Mirković, 256).

Ο θάνατος, δηλαδή το τέλος «του στενού και λυπηρού επίγειου βίου», είχε μια σημαντική θέση στα αγιογραφικά κείμενα. Ιδιαίτερη προσοχή αφιέρωνε ο Δανιήλ και στην παρουσίαση του θανάτου ως του τέλους των επίγειων δεινών και του οριστικού ανοίγματος του δρόμου προς τον επιθυμητό στόχο της αιώνιας ευδαιμονίας υπό την προστασία του Χριστού «στην ουράνια Ιερουσαλήμ». Η αφήγηση των τελευταίων ημερών του Αρσενίου, τότε που οι τρεις άγνωστοι νεαροί έρχονται να επισκεφθούν τον άρρωστο άγιο, απηχεί το επεισόδιο της φιλοξενίας του Αβραάμ (Daničić, 261 – Mirković, 197).

Ακόμα σημαντικότερα είναι τα μεταθανάτια θαύματα. Τα υπερφυσικά φαινόμενα δηλώνουν την αφθαρσία των μυρόβλυτων λειψάνων και από εκεί αρχίζει η λατρεία. Ως απαραίτητο στοιχείο της λατρείας, τα θαύματα στον τάφο καταλαμβάνουν σημαντική θέση στους *Βίους* του Αρσενίου και του Ευσταθίου Α΄. Ο κεραυνός ο οποίος πέφτει τα μεσάνυχτα στον τάφο του αγίου, τον χωρίζει στα δύο και τότε αναβλύζει μύρο, γιατρικό για διάφορους ασθενείς, ανάμεσα στους οποίους ήταν και ένας ψυχασθενής Έλληνας μοναχός. Τα άδεια βαρέλια που γεμίζουν κρασί την ημέρα που μνημονεύεται ο άγιος μας θυμίζουν τα θαύματα του Χριστού (Daničić, 267-268 – Mirković, 202).

Η πνευματική τελειοποίηση δεν ήταν εύκολο έργο. Ήταν απαραίτητη η συνεχής εξέλιξη της διαδικασίας καθαρμού από την «πνευματική ακαθαρσία». Με αυτές τις πνευματικές ιδιότητες, με το σεβασμό των κανόνων της ασκητικής συμπεριφοράς και με πολυάριθμα ανδραγαθήματα, οι αρχιεπίσκοποι-άγιοι εξα-

σφάλισαν στον εαυτό τους τη βασιλεία των ουρανών. Στο μοντέλο του ασκητικού ιδεώδους υπάρχει διαβάθμιση, τους βαθμούς της οποίας βρίσκουμε λίγο-πολύ σε κάθε *Βίο*. Στην κορυφή της κλίμακας υπάρχει οπωσδήποτε η «μίμησις του Χριστού».

Στη γενική εισαγωγή για όλους τους αρχιεπισκοπικούς *Βίους* ο Δανιήλ προβάλλει την πράξη της σωτηρίας του Χριστού ως πρότυπο, το οποίο υποκίνησε τους αγίους να τον ακολουθήσουν και, μολονότι βρίσκονται ακόμη στη γη, να εξισωθούν με Αυτόν. Έχοντας σαν παράδειγμα την επίγεια ζωή του Χριστού, ο Ευστάθιος συνήθιζε να καταπονείται με διάφορες σωματικές στερήσεις. Κοιμόταν σε γυμνό πάτωμα και η περιβολή του ήταν ιδιαίτερα λιτή (πράγμα που για τις συνθήκες του βαλκανικού κλίματος ήταν πραγματικός άθλος)[24]. Το μεταθανάτιο θαύμα του Αρσενίου, στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω και που έγινε στο πνεύμα του γάμου στην Κανά, προσεγγίζει τη θαυματουργική ικανότητα του αποθανόντος αρχιερέα με την ικανότητα του ιδίου του Χριστού. Η παραστατική σκηνή της αναχώρησης του αγίου Σάββα με πλοίο από το λιμάνι της Budva για τους Αγίους Τόπους που περιγράφεται στον *Βίο* του, όταν ο έως τότε αρχιεπίσκοπος απευθύνθηκε από το πλοίο προς το θλιμμένο πλήθος που συγκεντρώθηκε στην ακτή, (Daničić, 251-253 – Mirković, 190-191) αντιγράφει το ευαγγελικό κήρυγμα του Ιησού στη λίμνη της Γεθσημανής (κατά Μάρκον 4.1)[25].

Ακολουθώντας τα αυστηρά ασκητικά ιδεώδη οι μοναχοί αποσκοπούσαν στην επουράνια «ζωή με τους αγγέλους» (Daničić, 254 – Mirković, 192). Με την υποδειγματική τους ζωή αυτοί «ακόμα εν σώματι κατέστησαν ισάγγελοι» (Daničić 233 – Mirković, 176). Σε περίπτωση που μετά το θάνατο ο φιλόπονος ασκητής αποκτήσει την ιδιότητα του αγίου, προσμένοντας τη Δευτέρα Παρουσία και τη γενική ανάσταση εκ νεκρών, τα λείψανά του παραμένουν άφθαρτα, και η ψυχή του συμμετέχει στο χορό των αγγέλων.

Η εκπλήρωση των ύψιστων εκκλησιαστικών υποχρεώσεων ταυτιζόταν με την αποστολική δραστηριότητα, και η διδασκαλία τους αποτελούσε τη βάση για την εξέλιξη της καθημερινής ζωής στο μοναστήρι και για τη λειτουργία της εκκλησιαστικής οργάνωσης.

Όπως τα αποστολικά διδάγματα έτσι το corpus των πατερικών κειμένων έχουν μεγάλη σημασία τόσο για την επίλυση κάθε δογματικού ζητήματος, όσο και για την ευπρέπεια των λειτουργικών τελετουργιών, για τους κανόνες συμπεριφοράς των κοινοβιτών και των αναχωρητών, όπως και για την αποτελεσματική δράση των κληρικών.

---

24. Podskalky, *Theologische Literatur*, 401.

25. Στο ίδιο, 398.

Όμως παρά τα γενικά αυτά χαρακτηριστικά που χρησιμοποιούνται στη γλώσσα της ορθόδοξης αγιογραφίας, αναγνωρίζουμε στους *Βίους* του *Zabornik* και πολλά στοιχεία μιας ξεχωριστής, εθνικής τοποθέτησης. Στις περιπτώσεις αυτές η αφήγηση από το επίπεδο της πνευματικής ζωής μεταφέρεται στο επίπεδο της κρατικής ιδεολογίας, επίσης αφηρημένης, αλλά πολύ πλησιέστερης στην επίγεια ζωή.

Στην κοινή εισαγωγή πριν από τους *Βίους* των αρχιερέων, ο Δανιήλ αναδεικνύοντας με τη βοήθεια πολυάριθμων αποφθεγμάτων από την Καινή Διαθήκη, την ομορφιά της ζωής εν Χριστώ, αναφέρει ως ύψιστο πρότυπο και τον άγιο Σάββα «το διαφωτιστή και αναμορφωτή της πατρίδας του, της σερβικής γης», προς «τον ιερό και θεϊκό βαθμό του οποίου» αποστέλλονται οι διάδοχοί του (Daničić, 234 – Mirković, 176). Με τον τρόπο αυτό ο θεμελιωτής της σερβικής εκκλησίας εξισώθηκε με το πρότυπο των υπολοίπων αγίων και δικαίων. Ο αρχιερατικός θρόνος στη Σερβία στηρίζεται στην παράδοση τόσο των αποστόλων και των αγίων πατέρων όσο και του αγίου Σάββα (*novojavljenyj učitelj naš*). Σε σχεδόν όλους τους *Βίους* της *Συλλογής* του Δανιήλ ο αρχιεπισκοπικός θρόνος αναφέρεται σχεδόν αποκλειστικά ως «άγιος και θεϊκός θρόνος του αγίου Σάββα». Οι ίδιες οι βάσεις του χριστιανικού δόγματος και της χριστιανικής συμπεριφοράς στη Σερβία συνδέονται με τον Άγιο Σάββα, γιατί «δίδαξε την αληθινή και τέλεια θρησκεία στην πατρίδα», βάπτισε όσους ζούσαν σε αμαρτία, ίδρυσε αρχιεπισκοπή, κήρυττε την αρετή της μετάνοιας, της φιλανθρωπίας και της σοφίας (Daničić, 237-238 – Mirković, 180).

Ο Αρσένιος υπεδείκνυε στους μαθητές του το παράδειγμα του Σάββα σε ένα από τα κηρύγματα που περιέχονται στη βασική ροή της αφήγησης. Όμως, στη *Συλλογή* ο άγιος Σάββας μνημονεύεται περισσότερο σαν καλός ποιμένας, ο οποίος παρακολουθεί με προσοχή την πνευματική εξέλιξη του κάθε ανθρώπου από τον περίγυρό του και χαίρεται για κάθε επιτυχία τους στο δύσκολο έργο του ασκητισμού.

Στην αφήγηση η σχέση με τον άγιο Σάββα προβάλλεται και με πραγματικά γεγονότα –«η άσκηση» του Αρσενίου κοντά στον Σάββα στη μονή Žiča γίνεται κάτω από τους «διορατικούς οφθαλμούς» και τη σοφή καθοδήγηση του έμπειρου ασκητή και πνευματικού. Ο άγιος Σάββας έγινε πρότυπο της αγιοσύνης αλλά ταυτόχρονα έμεινε ένα πραγματικό πρόσωπο, πνευματικός πατέρας, ο οποίος από τα κατηχούμενα του άνω ορόφου επιβλέπει το μαθητή του Αρσένιο που λειτουργεί στο ναό.

Η επιλογή του Αρσενίου ως διαδόχου του πρώτου αρχιεπισκόπου είναι ψυχολογικά δικαιολογημένη και οφείλεται στην προσεκτική παρατήρηση της εσωτερικής ανάπτυξης και συμπεριφοράς του προικισμένου μαθητή. Ο Σάββας είχε

αντιληφθεί την ετοιμότητα για υπακοή, τις οργανωτικές ικανότητες και τον ανώτερο βαθμό πνευματικότητας του μελλοντικού διαδόχου του από την αρχή της γνωριμίας τους.

Στους *Βίους* των αρχιεπισκόπων φαίνεται και η παρουσία της κοσμικής εξουσίας. Ο βασιλιάς και η σύνοδος του κράτους λαμβάνουν μέρος μαζί με άρχοντες της εκκλησίας και με το λαό «συγκινημένο μέχρι δακρύων» στην αναχώρηση του αγίου Σάββα για τους Αγίους Τόπους, ενώ η κρατική εξουσία συμμετέχει ακόμα και στην τελετή χειροτονίας κάθε καινούργιου αρχιεπισκόπου. Το ίδιο συμβαίνει, κατ' εξαίρεση, και στην εκλογή του Δανιήλ ως ηγούμενου του Χιλανδαρίου. Μεταξύ του κράτους και της εκκλησίας υπήρχε μια αμοιβαία σχέση, αφού πριν φύγει, ο άγιος Σάββας «δώρισε την ειρήνη εις τον ευλαβή βασιλέα και εις την χώραν του κράτους του».

Ο Δανιήλ ως συγγραφέας και η *Συλλογή* ως σύνολο κατέχουν, ιδιαίτερη θέση στη σερβική αγιολογική λογοτεχνία. Υπό την επιρροή της βυζαντινής θεολογικής γραμματείας της εποχής εκείνης, το λογοτεχνικό ύφος στο οποίο ήταν γραμμένοι οι *Βίοι* των Σέρβων ηγεμόνων και αρχιεπισκόπων, ήταν ιδιαίτερα περίκομψο και επηρεασμένο σε μεγάλο βαθμό από τη ρητορική.

Στους κύκλους της επιστήμης διεξάγονται συζητήσεις για την επιρροή του ησυχασμού στη θεολογία του *Zbornik*[26]. Είναι γεγονός ότι μπορούμε να διαπιστώσουμε τη συγκέντρωση παλαιών ασκητικών-μυστικιστικών μοτίβων που την εποχή εκείνη είχαν αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στο βυζαντινό μοναχισμό, ιδιαίτερα στο Άγιο Όρος. Για παράδειγμα: ο νους του συγγραφέα που είχε λάμψει από «συναΐδιο» φως, «νοερή προσευχή», «ησυχία», «πηγή δακρύων». Προς το «υπερφαές φως της θεογνωσίας» ο άγιος Σάββας καθοδήγησε το διάδοχό του Αρσένιο, ενώ ο μέλλων αρχιεπίσκοπος Ευστάθιος, ως ηγούμενος της μονής της Studenica, καθοδηγούνταν προς «το άναρχο φως ακτίς δικαία».

Όπως και σε άλλα αγιολογικά κείμενα, ελληνικά και σλαβικά, η γλώσσα των εικόνων του Δανιήλ είναι σε γενικές γραμμές σταθερή, μεταξύ της γλώσσας της Αγίας Γραφής και των έργων της ασκητικής λογοτεχνίας και του χριστιανικού θεολογικού μυστικισμού. Ο αετός, ο οποίος ανυψώνεται προς τον ουρανό, ως εικόνα της ασκητικής απομάκρυνσης από τις επίγειες ασχολίες, η «μελίρρυθος πηγή» των θεϊκών λόγων, η «πληγή που κάνει το βέλος του έρωτος» της βαθιάς πίστης (ενδιαφέρον πατερικός συνδυασμός της Παλαιάς Διαθήκης και της αρχαίας μυθολογίας), τα «πνευματικά φτερά», η «φλόγα της πίστεως», τα «αισθήματα λευκότερα από το χιόνι», ο «ιστός της αράχνης» του εφήμερου βίου – όλα αυτά είναι στοιχεία καλλιτεχνικής έκφρασης, τα οποία με την πρώτη ματιά επαναλαμ-

26. Στο ίδιο, 402.

βάνονται μονότονα, όμως ταυτόχρονα αποτελούν το βασικό στοιχείο ενός βαθύτερου μηνύματος και αφού είναι αναγνωρίσιμα, εντάσσουν το κείμενο της *Συλλογής* στο ευρύτερο πλαίσιο της μεσαιωνικής χριστιανικής πνευματικότητας. Η συνεχώς παρούσα αντίθεση σωματικό-πνευματικό, γη-ουρανός, διαποτίζουν τη συνάρθρωση των συγκεκριμένων εννοιών που μεταφέρονται στο χώρο του αφηρημένου: η «συνετή καρδιά», οι «στοχαστικοί οφθαλμοί», η «ακόρεστη απόλαυση» της πνευματικής τροφής που επιτυγχάνει ο μοναχός με την αυστηρή νηστεία. Είναι συχνός και ο αντιθετικός τόπος των «πολυτάραχων κυμάτων» της κοσμικής ζωής και του «ατάραχου λιμανιού» του μοναστηριακού καταφυγίου. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η περίπτωση κατά την οποία ο ίδιος ο ήρωας του *Βίου* (ο Ιωαννίκιος Α΄) παρομοιάζεται με ένα «πανέμορφο πλοίο», γεμάτο με φορτίο πολύτιμων αρετών. Με τη βοήθεια του αγίου Πνεύματος, που κυβερνάει το πλοίο, ο άγιος ανθίσταται στις επιθέσεις των πειρατών και νικά στις εσωτερικές μάχες προς μια «άμεπτη ζωή» (Daničić, 282 – Mirković, 214). Με ένα οξύμωρο σχήμα συνδυασμένο με σχήμα χιαστό, εκφράζονται οι πνευματικές ικανότητες του Ευσταθίου: αυτός είναι άξιος τιμής και στη γη και στον ουρανό, γιατί περιφρονούσε τα επίγεια, και στη γη γιατί προτιμούσε τα ουράνια.

Στη *Συλλογή* είναι αναγνωρίσιμη η ασκητική «αισθητική του έσω» και η ηθική της ουσία[27]. Βασίζεται στην απλά διατυπωμένη αλλά πολύ δύσκολα εφαρμοζόμενη προϋπόθεση, ότι ο πιο βέβαιος τρόπος προς την αιώνια σωτηρία είναι ο δρόμος που οδηγεί από οδυνηρούς κανονισμούς, αυστηρούς περιορισμούς και ανεπιφύλακτη πίστη. Ο αυτοέλεγχος και η συνειδητή στέρηση από όλες τις υλικές «ομορφιές» εξασφάλιζαν την πραγματική και την μόνη πολύτιμη ομορφιά της «ευπρέπειας» (*krasota blagolěpija*) της μελλοντικής επουράνιας ζωής. Οι βασικές εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής του ασκητή, η προσευχή και ο θρήνος της μετάνοιας, έφεραν μέσα τους τη «θαυμάσια ομορφιά της άμεμπτης ζωής». Ο θρίαμβος του ηθικού επί του υλικού στον κόσμο αυτό μετατρεπόταν σε αιώνια ευτυχία. Την «αισθητική της οσμής» την αντιλαμβανόμαστε στα «ευωδιαστά και πολύχρωμα άνθη», με τα οποία συγκρίνουν τα διδάγματα του αγίου Σάββα προς το διάδοχό του Αρσένιο (Daničić, 241 – Mirković, 183).

Ως μοναδική υλική έκφραση της εξαίσιας, απόλυτης ομορφιάς, αναγνωρίζεται η αρμονικότητα των εκκλησιαστικών οικοδομημάτων, η πολυτελής διακόσμηση των λειτουργικών σκευών και η πλούσια σε περιεχόμενο και παραστατική ομορφιά των τοιχογραφιών. Όπως είδαμε, ο μαθητής του Δανιήλ παρουσίαζε με

27. V.V. Bičkov, *Vizantijska estetika*, Beograd 1991, 233-259. Το κεφάλαιο αυτό με τον τίτλο «Αισθητική του έσω» έχει προστεθεί στη σερβική έκδοση και δεν υπάρχει στο αυθεντικό βιβλίο στην ρωσική που εκδόθηκε το 1977.

επιδεξιότητα την επίγεια καλλιτεχνική δημιουργία σαν έκφραση της αιώνιας ομορφιάς.

Είναι γενικά γνωστό το γεγονός ότι ο μαθητής του Δανιήλ διέθετε αναμφισβήτητο ταλέντο για την περιγραφή μαχών και συγκεχυμένων καταστάσεων. Ο λιμός που είχε προσλάβει καταστροφικές διαστάσεις στη Μακεδονία και την Θράκη, οι λεηλασίες των Καταλανών σε περιοχές της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οι επιθέσεις τους εναντίον του Αγίου Όρους, η χρόνια αβεβαιότητα που επικρατούσε στους δρόμους της νότιας Βαλκανικής χερσονήσου, περιγράφονται με τρόπο που ξεφεύγει από τα πλαίσια των στατικών ρητορικών εκφράσεων. Ας αναφέρουμε και την περιγραφή της μάχης στο Βελεσβούδιον στον *Βίο* του Στέφανου Dečanski του ίδιου συγγραφέα. Οι περιγραφές αυτές προσελκύουν την προσοχή με την εκφραστικότητα, τη δυναμικότητα και τη στιλιστική παρουσίαση των πραγματικών καταστάσεων στο πλαίσιο των ιστορικών γεγονότων της εποχής.

Ένα από τα μοτίβα που συναντούμε στα θαύματα στον τάφο των αγίων, όπως αυτό στο μνήμα του αρχιεπισκόπου Ευσταθίου του Α', απαντάται απροσδόκητα σε ένα εντελώς διαφορετικό λογοτεχνικό είδος της βυζαντινής λογοτεχνίας: στο *Εγκώμιο* για τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ' Μονομάχο, που συνέγραψε ο επιφανής αυλικός Μιχαήλ Ψελλός. Από το μαρμάρινο τάφο του αγίου, χωρίς νερό, από «τη στεγνή πέτρα» στο μέσο της εκκλησίας, φύτρωσαν τρία ασυνήθιστα και εξαιρετικής ομορφιάς λουλούδια. Παρόμοια ο Ψελλός στον Πανηγυρικό του για τον Κωνσταντίνο Θ' αφηγείται πως στον τάφο της αυτοκράτειρας Ζωής από ασήμι και μπρούντζο «παρά την όλην φύσιην», «άνικμος» εμφανίσθηκε «ροδονία»[28]. Στη *Χρονογραφία* του ο Ψελλός αναφέρεται σ' αυτό το περιστατικό, με ένα διαφορετικό τρόπο, ότι στους στυλίσκους του τάφου, στη σχισμή του μετάλλου, εμφανίσθηκε υγρασία από την οποία «κατά τους φυσικούς νόμους» φύτρωσε «βραχύς τις μύκητας», κάτι το οποίο ο εύπιστος αυτοκράτορας ερμήνευσε ως θαύμα του Παντοδύναμου. Ανεξάρτητα από το ότι πρόκειται για ένα συγκεκριμένο γεγονός, γίνεται αντιληπτή η ταυτότητα των μοτίβων στον Πανηγυρικό του Βυζαντινού αυτοκράτορα και στον *Βίο* του Σέρβου αρχιεπισκόπου. Αυτό φυσικά δεν μας κάνει να υποθέσουμε ότι ο Δανιήλ διάβασε τον Ψελλό, αλλά μας δημιουργείται η εντύπωση ότι πρόκειται για το ίδιο εσχατολογικό μοτίβο.

Είναι πρόδηλη και η συσσώρευση ιδίων λέξεων και λέξεων ιδίας ρίζας στην τελευταία πρόταση του ιδιαίτερα σύντομου σημειώματος (συνολικά τεσσάρων προτάσεων) για τη μυστηριώδη αντικατάσταση του Δανιήλ Α': «Και ζώντας λοι-

---

28. Ch. Chamberlain, Imperial Panegyric in Michael Psellus, *Byz* 56 (1986), 16-27.

πόν μια τέτοια έντιμη ζωή, μετά τον θάνατο ξεκίνησε προς την κοινή ζωή της αιώνιας ζωής» (*i živy ubo žizn' č'st'ně sikovouju i prěstavi se k' ob'štei žizni nekon'čajemago žitija*). Ένα τέτοιο σχήμα λόγου είναι σε συνάρτηση με το μήνυμα για την εξάλλου σωστή συμπεριφορά του Σέρβου αρχιεπισκόπου, μολονότι υπήρξε «κάποια υπόθεση» που του κόστισε τον αρχιεπισκοπικό θρόνο (Daničić, 275 – Mirković, 208). Ο συνδυασμός συνθέσεων διαφορετικών λογοτεχνικών ειδών δίνει στο όλο κείμενο έναν ιδιαίτερο χρωματισμό. Έτσι με ξεχωριστό ρυθμό στην εκφραστικότητα που επιτεύχθηκε με αναφορά έχει συνταχθεί και το σύντομο εγκώμιο του Αρσενίου. Σ' αυτό το ξεχωριστό έργο, εμπλουτισμένο με ρητορικά μέσα, ο Δανιήλ μιλάει για το κύρος του Αρσενίου ανάμεσα στους ξένους ηγεμόνες.

Με τα προσκυνήματά τους και τις αποστολές τους οι έμπιστοι εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι διεύρυναν τους ορίζοντές τους. Το γεγονός ότι αντιπροσωπεία από το Άγιο Όρος παρίστατο στην ιερά πράξη της ενθρόνισης του Δανιήλ του Β', ενώ αυτός επέτρεψε στον κτητορικό του ναό της Οδηγήτριας στους Έλληνες μοναχούς να είναι συνεχώς παρόντες και να χοροστατούν, σύμφωνα με τους δικούς τους κανονισμούς και από ελληνικά βιβλία, εδραιώνει την άποψη ότι το Άγιο Όρος, το οποίο για πολλούς Σέρβους αρχιερείς ήταν το δεύτερο σπίτι τους, ήταν μία υπερεθνική μοναστική πολιτεία. Δεδομένου αυτού του χαρακτηριστικού στοιχείου, του εκθειασμού της επίγειας σερβικής εκκλησίας και ταυτόχρονα του γεγονότος ότι οι *Βίοι* των ηγεμόνων, για τους οποίους σήμερα δεν έγινε λόγος, έχουν γραφεί σε εξαιρετικά σαφές χριστιανικό πνεύμα, η *Συλλογή* των *Βίων* των Σέρβων βασιλέων και αρχιεπισκόπων του Δανιήλ αποτελεί ένα σαφές ιδεολογικό σύνολο που χαρακτηρίζεται από το υψηλό στυλ της βυζαντινής και σλαβικής ρητορικής.

MIRJANA ŽIVOJINOVIĆ

Ο ΜΟΝΑΧΟΣ ΣΥΜΕΩΝ - ΑΓΙΟΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΤΑΤΗΣ ΤΟΥ ΣΕΡΒΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Για τον ιδρυτή της δυναστείας των Νέμανιτς (Νεμανιδών), τον μεγάλο ζουπάνο Στέφανο Νέμανια (1166-1196), μοναχό Συμεών και μετά το θάνατό του άγιο και προστάτη του Σερβικού κράτους, μας ενημερώνουν πολυάριθμες πηγές. Πρόκειται πρωτίστως για τα δύο ιδρυτικά έγγραφα του Χιλανδαρίου – το ένα του ιδίου του Συμεών και του Σάββα (1198) και το άλλο του μεγάλου ζουπάνου Στέφανου Νέμανια (1200-1201), στα προοίμια των οποίων περιέχονται οι σημαντικότερες στιγμές από τη ζωή του Νέμανια[1]. Στη συνέχεια διαθέτουμε το λεγόμενο έγγραφο του Χιλανδαρίου που αναφέρεται στο θάνατο του Αγίου Συμεών. Πρόκειται για μία αυθεντική μαρτυρία ανώνυμου Χιλανδαρινού μοναχού για τα γεγονότα στο Χιλανδάρι που σχετίζονται με το θάνατο του Συμεών, το ετήσιο μνημόσυνο, καθώς και τη μεταφορά και κατάθεση των λειψάνων του στη μονή της Στουντένιτσα, το οποίο συντάχθηκε αμέσως μετά το 1206[2]. Τέλος, για το μοναχό Συμεών έχουν γραφεί τρεις βιογραφίες. Κατ' αρχάς τη ζωή του Νέμανια περιέγραψαν σχετικά σύντομα μετά το θάνατό του (στις 13 Φεβρουαρίου 1199) οι υιοί του, ο μοναχός Σάββας (περίπου το 1207) και ο μεγάλος ζουπάνος Στέφανος (έως το 1216), ενώ την τρίτη βιογραφία συνέγραψε, περίπου εξήντα χρόνια αργότερα (1262/3) ο ιερομόναχος του Χιλανδαρίου Δομετιανός[3]. Στο κείμενο αυτό, καθώς

1. Dj. Trifunović, Vesna Bjelogrlić i Irena Brajović, Hilandarska osnivačka povelja Simeona i Save, στο: *Osam vekova Studenice, Zbornik radova* [Sveti arhijerejski sinod Srpke pravoslavne crkve], Beograd 1986, στο εξής: *Povelja* I. A. Solovjev, Hilandarska povelja velikog župana Stefana (Prvovenčanog) iz godine 1200-1202, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju, i foklor* 5 (1926), 3-31, στο εξής: *Povelja* II.

2. *O Žitii i o presatvljenii svetago i prepodob'naago ot'ca našego Simeona Nemanje, novago myrotoč'ca srb'skaago*, έκδ. D. Bogdanović, Kratko žitije svetoga Save, *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 24/1 (1976), 30-31 στο εξής: *O prestavljenii.*

3. *Život sv. Simeona Nemanje od sv. Save*, έκδ. Vl. Ćorović, *Spisi sv. Save*, Beograd-Srem, Karlovci 1928, 151-175 (στο εξής Sava, *Život Simeona*). *Žitije Simeona Nemanje od Stevana Prvovenčanoga*, έκδ. Vl. Ćorović, *Svetosavski Zbornik* 2, *Izvori*, Beograd 1939, 15-76 (στο εξής: Stefan, *Žitije Simeona*). Domentijan, *Život sv. Simeuna i sv. Save*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1865 (στο εξής: Domentijan, *Život Simeuna*).

και στον *Βίο* του Αγίου Σάββα, τον οποίο ο Δομετιανός έγραψε δέκα περίπου χρόνια νωρίτερα (1253/4), αναφερόμενος στον Συμεών και στην παραμονή του Σάββα στο Άγιο Όρος, μιλάει για τις κοινές δραστηριότητες του πατέρα και του υιού, όπως πράττει και ο Χιλανδαρινός Θεοδόσιος στον *Βίο* του Αγίου Σάββα, τον οποίο έγραψε στα τέλη του 13ου αιώνα[4]. Χρησιμοποιήσαμε πρωτίστως τις βιογραφίες του Συμεών που έγραψαν ο Σάββας και ο Στέφανος Νέμανιτς, διότι πρόκειται για άμεσες μαρτυρίες ανθρώπων που μετείχαν στα γεγονότα που περιγράφουν, σε αντίθεση με τη βιογραφία του Δομετιανού και στη συνέχεια του Θεοδοσίου, στις οποίες οι Χιλανδαρινοί αυτοί μοναχοί θα μπορούσαν να προσθέσουν και κάτι από τις αντιλήψεις και τις συνήθειες της εποχής τους. Δεδομένου ότι ο Δομετιανός έγραψε πρώτα τον *Βίο* του Αγίου Σάββα, κείμενο το οποίο χρησιμοποίησε για να συγγράψει και τον *Βίο* του Αγίου Συμεών, αναφερόμαστε σε αυτή τη δεύτερη βιογραφία μόνο στις περιπτώσεις που περιέχει κάποιο στοιχείο που παραλείπονται στον *Βίο* του Αγίου Σάββα.

Η ζωή του Νέμανια, η εγκόσμια και η μοναχική, περιγράφεται στις πηγές που αναφέραμε με κάποια συγκεκριμένη σειρά. Οι πηγές αυτές περιέχουν τα συνηθισμένα στοιχεία των βιογραφιών Αγίων, πράγμα που σημαίνει ότι ο ήρωάς τους διαθέτει όλα τα χαρακτηριστικά ενός μελλοντικού αγίου. Πρώτα και κύρια ο Νέμανια ανήκει στην άρχουσα τάξη, διότι ο Θεός όρισε στους προγόνους του να κυβερνούν τις σερβικές χώρες[5]. Αυτό ταυτόχρονα, μαρτυρεί την *ευγενή καταγωγή* του Νέμανια. Επίσης, ο Νέμανια ανήλθε στην εξουσία ως *εκλεκτός του Θεού*: «... και ο Θεός ανέδειξε/ εμένα στο θρόνο/ του μεγάλου ζουπάνου»[6].

Η ανασυγκρότηση του σερβικού κράτους, της *κληρονομιάς* του Νέμανια, ήταν *εκπλήρωση του θελήματος του Θεού*, που περιελάμβανε και την οικοδόμηση εκκλησιών και μοναστηριών, πράγμα για το οποίο ο Νέμανια μεριμνούσε και πριν και μετά την άνοδό του στην εξουσία. Εκτός αυτού, ο Νέμανια έστελνε βοή-

---

4. Domentijan, *Život sv. Simeuna i sv. Save*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1865, στο εξής: Domentijan, *Život Save. Teodosije Hilandarac, Život sv. Save – napisao Domentijan*, έκδ. Dj. Daničić, Beograd 1860, ανατ. 1973 (στο εξής: Teodosije) στην ουσία εξιστορεί το κείμενο του Δομετιανού, επειδή ο Δομετιανός, που είναι χρονικά εγγύτερος στα γεγονότα, είναι και εγκυρότερος. Για τα ως άνω αγιογραφικά έργα, βλ. H. Birnbaum, Byzantine Tradition Transformed: The Old Serbian *VITA*, στο: H. Birnbaum – Sp. Vryonis (εκδ.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* [Slavistic printings and reprintings 270], The Hague-Paris 1972, 246-247, 249-251 και σποραδικά. B.I. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe* [OCA 248], Roma 1995, 149-172, με λεπτομερή βιβλιογραφία.

5. *Povelja* I, 56, 7-8. *Povelja* II, 7.

6. *Povelja* I, 56.9-10. *Povelja* II, 7· πρβλ. Smilja Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemanjića*, Beograd 1997, 274-275.

θεια και δωρεές και στα μοναστήρια εκτός Σερβίας[7]. Με τον επιτυχή του αγώνα κατά της αίρεσης των Βογομίλων, εδραίωσε στη χώρα του την Ορθοδοξία[8].

Η απόφαση να μεριμνήσει για την ψυχή του με την περιβολή του μοναχικού σχήματος είχε ως αποτέλεσμα την αποκοπή από την κοσμική ζωή. Αυτό συνέβη όταν «με τη βοήθεια του Θεού και με δικές του προσπάθειες» εδραίωσε και ισχυροποίησε πλήρως το Σερβικό κράτος. Επί του προκειμένου στο έγγραφό του αναφέρονται τα εξής: «Και όταν χάριν της ευσπλαχνίας του μου έδειξε ξάφνου την κατάλληλη στιγμή, και όλα αυτά του κόσμου, η τιμή και η δόξα μου φάνηκαν σαν τίποτα, και όλες οι ομορφιές αυτής της ζωής και η θαυμαστή η όψη μου φάνηκαν σαν καπνός, και η αγάπη του Χριστού με τύλιξε, εμένα, έστω και ανάξιο»[9].

«Η απάρνηση από την εξουσία και την περιουσία» ήταν το πρώτο βήμα προς την υλοποίηση της πρόθεσής του αυτής. Ο Νέμανια στη «γενική σύναξη» του κράτους του, αφού παραιτήθηκε από την εξουσία, ενθρόνισε τον υιό του Στέφανο[10]. Μετά από αυτό ο πρώην μεγάλος ζουπάνος «απομακρύνθηκε από το λαό» και φρόντισε ώστε «όλοι να ενημερωθούν» ότι εγκατέλειψε και παρέδωσε την εξουσία, ότι φεύγει από την οικογένεια και ότι μοιράζει την περιουσία στους φτωχούς[11]. Η πληροφορία ότι ο Νέμανια μοίρασε την περιουσία πρέπει να θεωρηθεί ως αγιολογικός τόπος, διότι είναι ολοφάνερο ότι ο Νέμανια πήρε μαζί του σημαντικό μέρος της περιουσίας του στον Άθω[12]. Σχετικά με το μοναχισμό του Νέμανια και τα δύο έγγραφα του Χιλανδαρίου αναφέρουν ότι ο πρώην μεγάλος ζουπάνος έλαβε το μικρό και το μεγάλο σχήμα[13]. Και ενώ ο Σάββας, εκτός αυτού, μας ενημερώνει και για την ημερομηνία της κουράς του Νέμανια (την ημέρα του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου, στις 25 Μαρτίου του 1196), ο Στέφανος μας δίνει το επιπλέον στοιχείο ότι ο αρχιερέας Καλλίνικος ήταν εκείνος που έκειρε τον Νεμάνια μοναχό με το όνομα Συμεών[14]. Αφού έζησε πάνω από ένα χρόνο στη μονή του,

---

7. Stefan, *Žitije Simeona*, 34.2-15.

8. Ό.π., 27.15-30.8.

9. *Povelja* I, 56.16-29. *Povelja* II, 8.

10. *Povelja* II, 9. Sava, *Život Simeona*, 155.13-157.20. Stefan, *Žitije Simeona*, 39.10-24.

11. *Povelja* I, 56.29. *Povelja* II, 9. Sava, *Život Simeona*, 160.18-26.

12. Βλ. παρακάτω και σημ. 21. Η Elizabeth Malamut (*Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, 91-92) υποδεικνύει ότι τα μοναστήρια τα οποία ίδρυαν άγιοι εξοπλίζονταν από τις πατρίδες τους.

13. *Povelja* I, 56.30-32. *Povelja* II, 9.

14. Sava, *Život Simeona*, 160.27-161.3. Stefan, *Žitije Simeona*, 39.10-11 και 24-40.4. Για τον επίσκοπο Ράσκας Καλλίνικο, βλ. Marija Janković, *Episkopije i mitropolije Srpske crkve u srednjem veku*, Beograd 1985, 139. Για τις δυσκολίες στον καθορισμό πιο ακριβούς χρονολογίας που μας δίνουν τα διαθέσιμα στοιχεία για τη ζωή και το θάνατο του Νέμανια, πρβλ. F. Barišić, Hronološki problemi oko godine Nemanjine smrti, *Hilandarski Zbornik* 2 (1989), 27-57.

τη Στουντένιτσα, ο μοναχός Συμεών αποφάσισε, εκπληρώνοντας την θέλησή Του (του Χριστού) «να φύγει» από την πατρίδα και να βρει «κάποιον τόπο», όπου θα αναζητήσει σωτηρία «με αυτούς που ζουν για τον Χριστό»[15]. Επρόκειτο δηλαδή για ξενιτεία – ένα από τα βασικά στοιχεία του ανατολικού μοναχισμού. Πρότυπό του είναι ο ίδιος ο Χριστός, ο οποίος, γινόμενος άνθρωπος, μεταβαίνει από την απόλυτη θεότητά του στην ξενιτεία, δηλαδή σε έναν κτιστό κόσμο, σε έναν κόσμο θνητών, κόσμο ανθρώπων, με σκοπό να τον σώσει[16]. Η αναχώρηση στην ξενιτεία σήμαινε πνευματικό εμπλουτισμό, πράγμα το οποίο ο μεγάλος ζουπάνος επίσης επιθυμούσε[17]. Εκτός αυτού, στην απόφαση του Συμεών να μεταβεί στο Άγιο Όρος συνέβαλε αποφασιστικά και το γεγονός ότι ο νεώτερος υιός του, ο αγιορείτης μοναχός Σάββας, εδώ και πολλά χρόνια βρισκόταν στη μονή Βατοπεδίου. Σύμφωνα με τις πηγές μας, όταν έμαθε ότι ο πατέρας του έγινε μοναχός, τον κάλεσε να πάει κοντά του[18]. Η μετακίνηση προς τον Άθω προσέδωσε στο Συμεών το χαρακτηριστικό του «δεύτερου Αβραάμ»[19]. Αφού ανακοίνωσε στη «σύναξη» του κράτους του την απόφασή του να μεταβεί στο Άγιο Όρος, ο Συμεών «παίρνοντας ένα μεγάλο φορτίο χρυσού και χρυσά και αργυρά δοχεία», ξεκίνησε στις 8 Οκτωβρίου του 1197 προς τα σερβο-βυζαντινά σύνορα και έφθασε στο Βατοπέδι στις 2 Νοεμβρίου[20].

Η οικοδομική δραστηριότητα του Συμεών και του Σάββα στο Βατοπέδι, καθώς και οι πολυάριθμες δωρεές προς τη μονή αυτή, αλλά και σε πολλές άλλες μονές, ιδιαίτερα στη Μεγάλη Λαύρα, στην Ιβήρων και στην εκκλησία του Πρωτάτου στις Καρυές[21], οδηγούσαν στην αγιότητα. Εκτός αυτού όμως, χωρίς καμία αμφιβολία, όλες οι αγαθοεργίες στις οποίες προέβη, συνέβαλαν στη λήψη της απαραίτητης συγκατάθεσης και υποστήριξης του Πρώτου και της Συνάξεως του

---

15. *Povelja* I, 57.40-44. *Povelja* II, 10.

16. Cf. D. Bogdanović, σχόλιο στη μετάφραση του Θεοδοσίου, *Žitije sv. Save,* prev. L. Mirković, την μετάφραση επιμελήθηκε ο D. Bogdanović, Beograd 1984, 235-236. Malamut, *Sur la route*, 92-93.

17. Sava, *Život Simeona,* 161.26-162.3.

18. Stefan, *Žitije Simeona*, 41.5-13. Domentijan, *Život Save,* 139-150. cf. Bojović, *L'idéologie monarchique*, 384-391.

19. *Actes de Chilandar*, I: *des origines à 1319,* έκδ. Mirjana Živojinović – Vassiliki Kravari – Chr. Giros [Archives de l'Athos XX], Paris 1998, αρ 5.1-4 στο εξής: *Chilandar* I. Domentijan, *Život Simeuna*, 51-52. Sava Nemanjć Služba svetom Simeonu, *Srbljak* 1 – *službe, kanoni, akatisti,* έκδ. D. Bogdanović – S. Petković – Dj. Trifunović, Beograd 1970, 24. Teodosije Hilandarac, Služba svetom Simeonu, 170, 190 κ. λπ.

20. Sava, *Život Simeona*, 163,2-7, 15-19. Teodosije, 40.

21. Sava, *Život Simeona*, 165.24-27. Domentijan, *Život Save*, 154-160. Teodosije, 42-44. Πρβλ. *Chilandar* I, 24.

Αγίου Όρους για την ίδρυση της σερβικής αγιορείτικης μονής, ενώ οι συγγενικές σχέσεις με τον Αλέξιο Γ' τον Άγγελο συνέβαλαν ώστε και ο αυτοκράτωρ να την εγκρίνει[22]. Η ίδρυση του Χιλανδαρίου, ως θεάρεστη πράξη, με σκοπό να γίνει τόπος σωτηρίας για τους Σέρβους που θα ήθελαν να προσέλθουν στο Άγιο Όρος και να αφοσιωθούν στη μοναχική ζωή, υπήρξε η ανταμοιβή για την αναχώρηση του Συμεών από την πατρίδα[23]. Όσοι από τους ευγενείς έφυγαν μαζί με το μεγάλο ζουπάνο από τη Σερβία – διότι χαρακτηριστικό του αγίου είναι να προσελκύει στο μοναχισμό, όχι μόνο μέλη της οικογενείας του και ομοφύλους του αλλά και ανθρώπους από απομακρυσμένες περιοχές[24] – και απέκτησαν μοναχική πείρα στο Βατοπέδι, έγιναν ο πυρήνας της αδελφότητας στο νεοϊδρυθέν σερβικό Χιλανδάρι[25].

Τα θαύματα, ως προάγγελος της αγιότητας, εμφανίσθηκαν τις τελευταίες στιγμές της ζωής του Συμεών, όταν «ετοιμαζόταν να εγκαταλείψει την ζωή»[26]. Αυτό ήταν κάτι αρκετά συνηθισμένο, η διαίσθηση της στιγμής του θανάτου, στιγμή όταν ο Συμεών θέλησε να εξομολογηθεί και να μεταλάβει μαζί με «τους έντιμους γέροντες του Αγίου Όρους»[27]. Στη συνέχεια, ντυμένος με ράσα για κηδεία, ξαπλωμένος πάνω σε ψάθα, ο Συμεών είδε αυτό που προκάλεσε «λάμψη» στο πρόσωπό του, το αίσθημα που προηγείται του θανάτου. Τοποθέτησαν το νεκρό Συμεών «στο μέσον της εκκλησίας, ως συνηθίζεται». Η αγιότητα του προσώπου του έγινε γρήγορα γνωστή και προσέλκυσε πολλούς Αγιορείτες: «Και έτσι πολλοί ήρθαν να τον προσκυνήσουν και να τον ψάλλουν με μεγάλες τιμές. Έψαλλαν πρώτα οι Έλληνες, στη συνέχεια οι Ίβηρες και μετά οι Ρώσοι, μετά τους Ρώσους οι Βούλγαροι και στη συνέχεια πάλι εμείς, το συγκεντρωμένο του ποίμνιο».

Μετά από επιθυμία του Συμεών, ο Σάββας τον τοποθέτησε σε τάφο στην εκκλησία του Χιλανδαρίου και ταυτόχρονα μας ενημερώνει ότι τους συγκεντρωμένους μοναχούς «τους κράτησε μέχρι την ένατη ημέρα, τελώντας του λειτουργία κάθε μέρα»[28].

Οι εκδηλώσεις που αναφέραμε, θεωρούνταν θαυμαστά σημεία που θα μπορούσαν να είναι αρκετά ώστε οι Αγιορείτες να θεωρήσουν άγιο τον ιδρυτή του

---

22. *Chilandar*, I, αρ. 3 (λίγο πριν από τον Ιούνιο του 1198), αρ. 4 (Ιούνιος 1198), αρ. 5 (Ιούνιος 1199)· πρβλ. στο ίδιο, 24. Domentijan, *Život Save*, 161-165.

23. *Chilandar*, I, αρ. 4.28-29. Πρβλ. Marjanović-Dušanić, *Vladarska*, 281.

24. Cf. Malamut, *Sur la route*, 208-212.

25. Teodosije, 41. Πρβλ. Bogdanović, Kratko, 236.

26. *O prestavljenii*, 30.121-121v.

27. Ό.π. Sava, *Život Save*, 168.6-15.

28. Sava, *Život Simeona*, 169.10-17.11. Domentijan, *Život Save*, 173-175. Πρβλ. Bojović, *L'idéologie monarchique*, 391-400.

Χιλανδαρίου, μοναχό μεγάλου κύρους και δωρητή πολλών μοναχικών καθιδρυμάτων του Όρους. Στο συμπέρασμα αυτό οδηγούν ανάλογα στοιχεία που περιέχονται στον *Βίο* του αγίου Αθανασίου, ιδρυτή της Μεγάλης Λαύρας, ο θάνατος του οποίου, αν και σε διαφορετικές συγκυρίες, συνοδεύτηκε από τα ίδια στοιχεία αγιοσύνης και με την παρουσία πολλών μοναχών του Αγίου Όρους, οι οποίοι με τις ψαλμωδίες τους τον τίμησαν επί τρεις μέρες[29]. Θα λέγαμε ότι στους *Βίους* του μεγάλου ζουπάνου Στέφανου Νέμανια και μοναχού Συμεών οι βιογράφοι Σάββας και Στέφανος Νέμανιτς, ακολούθησαν τις επιταγές ενός συγκεκριμένου προγράμματος για τη δημιουργία της λατρείας του αγίου Συμεών[30]. Στο ίδιο πρόγραμμα εντάσσεται και το θαύμα που συντελέσθηκε στη διάρκεια εκκλησιαστικών τελετών με τη συμπλήρωση ενός έτους από το θάνατό του: η ανάβλυση μύρου από τον τάφο του, όταν επίσημα αναγνωρίσθηκε ο νέος άγιος. Για το γεγονός αυτό μπορούμε να διαβάσουμε στο κείμενο αγνώστου αυτόπτη μάρτυρα:

«Και συγκέντρωσε ο κυρ Σάββας πολλούς αγίους γέροντες του Αγίου Όρους και ολόκληρη τη μονή του Χιλανδαρίου ... Και αμέσως βγήκε μύρο από τον τάφο του αγίου Συμεών, και πάλι (για δεύτερη φορά) η εικόνα του Συμεών στον τοίχο έβγαλε μύρο. Και όταν είδαν τη μεγάλη ευλογία του Θεού, οι έντιμοι άνδρες προσκύνησαν τα ιερά του λείψανα και αλείφθηκαν με το μύρο δοξάζοντας το Θεό»[31].

Βάσει του κειμένου αυτού, αλλά λαμβάνοντας επίσης υπ' όψιν ένα άλλο εκτενέστερο κείμενο, που ωστόσο αργότερα χάθηκε – όπου αναφέρεται για παράδειγμα το όνομα του ευρισκομένου με την ευκαιρία αυτή στο Χιλανδάρι Πρώτου Δομετίου, καθώς και η λεπτομέρεια ότι ο Σάββας με τους αδελφούς τέλεσε νυχτερινή λειτουργία για τον Συμεών στο παρεκκλήσι του Αγίου Ιωάννη στον πύργο του Αγίου Σάββα, ενώ ο Πρώτος το έπραξε αυτό στην κεντρική εκκλησία της μονής[32] – ο Δομετιανός μας έδωσε μία εξαιρετικά λεπτομερή περιγραφή του γεγονότος. Υπογραμμίζει ότι οι παρόντες Αγιορείτες «... αφού ετέλεσαν θεία λειτουργία, ενέταξαν την εορτή για τον άγιο Συμεών, το νέο μυροβλύτη στην εορτή του αγίου Συμεών του Θεοδόχου ώστε να εορτάζονται την ίδια ημέρα. Και ευλόγησαν το θεοφόρο μας πατέρα, τον κυρ Σάββα να του γράψει κανόνες και στίχους και για τα θαύματά του και αυτός έγραψε όσα μπορούσε και έδωσε σε εμάς

29. Žitie prebodobnogo i bogonosnogo otca našego Atanasija, *Afonski paterik II*, Moskva 1897, 46-47. Πρβλ. Žitie prebodobnogo i bogonosnogo otca našego Pavla Ksiropotamskogo, 106-107.

30. Πρβλ. Danica Popović, O nastanku kulta svetog Simeona, στο: Jovanka Kalić (εκδ.), *Stefan Nemanja Sveti Simeon Mirotocivi*, Beograd 2000, 347-369 με εξαιρετικά λεπτομερή βιβλιογραφία.

31. *O prestavljenii*, μνημονευθέν χωρίο.

32. Domentijan, *Život Simeona*, 86-87.

τους μαθητές του την ίδια ευλογία». Η εορτή αυτή διήρκεσε στο Χιλανδάρι τρεις ημέρες[33].

Παρά το ότι δεν υπάρχει δυνατότητα να εξακριβωθεί τί συμπεριέλαβε ο Δομετιανός στην περιγραφή του αυτή από το απωλεσθέν κείμενο που αναφέραμε και σε ποιό βαθμό τη συμπλήρωσε με νέα στοιχεία, όπως συνηθίζονταν την εποχή του, δηλαδή στα μέσα του 13ου αιώνα – όπως είναι ο συνεορτασμός ενός νέου αγίου, του αγίου Συμεών, με τον ήδη υπάρχοντα, τον κύριο άγιο του μηνός Φεβρουαρίου, τον άγιο Συμεών τον Θεοδόχο, – θεωρούμε ως σίγουρο το στοιχείο ότι η αγιότητα του Συμεών αναγνωρίσθηκε το 1200[34]. Ένα τέτοιο συμπέρασμα προκύπτει πρωτίστως από το έγγραφο του Στέφανου Νέμανιτς (πιθανώς το 1200), στο οποίο χωρίς αμφιβολία, σύμφωνα με τις βυζαντινές συνήθειες, αναφέρει το Συμεών ως άγιο[35]. Βάσει επίσημων βυζαντινών εγγράφων της εποχής εκείνης, καθώς και εκείνων από ολόκληρο τον 13ο και τις πρώτες δεκαετίες του 14ου αιώνα, είναι βέβαιο ότι το επίθετο *άγιος* ήταν ένα από τα υποχρεωτικά επίθετα που χρησιμοποιούσαν όταν απευθύνονταν στον αυτοκράτορα που βρίσκεται στην εξουσία[36]. Σε περίπτωση που το επίθετο *άγιος* κοσμεί το όνομα αποθανόντος προσώπου πρέπει να θεωρηθεί ότι αναφέρεται σε άγιο[37]. Εκτός από το επίθετο

---

33. Domentijan, *Život Save*, 189-190.

34. Popović, O nastanku, 353-354 γίνεται αποδεκτό ότι «η δημιουργία σημαντικών μορφών λατρευτικών κειμένων, ίσως και η ανάβλυση μύρου μπορούν να συνδεθούν με το Χιλανδάρι και να ερμηνευθούν ως στάδια προετοιμασίας εορτασμού». Όμως, ο συγγραφέας θεωρεί ότι «είναι δύσκολο να αποδεχθούμε ως ακριβή τον ισχυρισμό του Δομετιανού ότι στο Χιλανδάρι ο Συμεών κατατάχθηκε μεταξύ των αγίων ... διότι μία τέτοια επίσημη κατάταξη σε άγιο – ανεξάρτητα από την εκκλησιαστική αρχή που την αποφάσισε – δεν συνηθίζεται στο Βυζάντιο πριν το τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα».

35. Το έγγραφο έχει ως χρονολογικές ενδείξεις μόνο την ημέρα και το μήνα (29 Σεπτεμβρίου). Ο όρος *άγιος* που χρησιμοποιείται, ο χαρακτηρισμός του Συμεών *μακάριος*, επίθετο που χρησιμοποιείται στα έγγραφα μόνο για τους αποθανόντες, και η αναφορά του τάφου του (*Povelja* II, 8, 9, 11) μας υποδεικνύουν το 1200/01 ως το έτος έκδοσής του. Το γεγονός ότι ο Στέφανος Νέμανια λέει για τον εαυτό του ότι είναι γαμβρός του Αλεξίου Γ Αγγέλου, μας δίνει το 1202 ως terminus ante quem: πρβλ. Solovjev u *Povelja* II, 16-17. Για το διαζύγιο του Στέφανου και της Ευδοκίας το 1202 περίπου, βλ. S. Ćirković, *Istorija srpskog naroda*, I, Beograd 1981, 268.

36. Π.χ. η αυτοκράτειρα Μαρία-Ξένη, χήρα του Μιχαήλ Θ', σε ορισμό που εξέδωσε τον Αύγουστο του 1321 αναφέρει τον πάππο Μιχαήλ Η' και τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β': ... *τοῦ τε αὐθέντου καὶ πάππου τῆς βασιλείας μου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ἁγίου μου αὐθέντου καὶ βασιλέως τοῦ πατρός αὐτῆς*, ... : *Actes de Chilandar*, I: *Actes grecs*, έκδ. L. Petit [Παράρτημα στο *VV* 17], Saint-Petersbourg 1911, ανατ. Amsterdam 1975 [Actes de l'Athos V], Priloženie 1, αρ. 67.9-11 (1321) κ.λπ.

37. Το επίθετο *άγιος* για αποθανόντα αυτοκράτορα, από όσο γνωρίζουμε, πρώτος χρησιμοποίησε ο Ιωάννης ο Ε' ο Παλαιολόγος, αναφερόμενος στον Ανδρόνικο τον Γ': *Actes de Docheiariou*, έκδ. N. Oikonomidès [Archives de l'Athos XIII], Paris 1984, αρ. 21.9.12-13 (1343), ή του Ανδρόνικου Β'

άγιος, ο Στέφανος αποκαλεί τον Συμεών, επίσης σύμφωνα με τη βυζαντινή πρακτική, ως *κύριο*, με την έννοια του αφέντη: «ο άγιός μου αυθέντης». Επίσης του προσθέτει και τα επίθετα ευσεβής, σεβάσμιος, θαυμαστός, θαυμάσιος, φιλότεκνος, γλυκύς, ενώ μία φορά τον μνημονεύει ως «μακάριο γέροντα άγιο Συμεών»[38].

Από τα κείμενα στα οποία ο Σάββας εξύμνησε τον Συμεών, είναι βέβαιο ότι στο Χιλανδάρι άρχισε να γράφει ορισμένα τμήματα του *Τυπικού* της Στουντένιτσα και του *Βίου* του Συμεών[39]. Μολονότι δεν αποκαλεί σε αυτά τον Συμεών άγιο[40] και δεν κάνει ρητά λόγο για την ανάβλυση μύρου από τον τάφο του ούτε στο Χιλανδάρι, ούτε στη Στουντένιτσα, όμως, για την αγιότητά του μαρτυρούν τα θαύματα, στα οποία ο Σάββας δεν παραλείπει να αναφερθεί. Εκτός από τα θαυμαστά σημεία στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, ο Σάββας αναφέρει και το γεγονός ότι, όταν ο ίδιος άνοιξε μετά από πολλά χρόνια τον τάφο του Συμεών, βρήκε «το τίμιο σώμα του ολόκληρο και ακέραιο»[41]. Έμμεση αναφορά σε αυτό κάνει και ο Στέφανος Νέμανιτς, ο οποίος έχοντας βάσιμους λόγους, στους οποίους θα αναφερθούμε κατωτέρω, να μη μνημονεύσει ρητά την ανάβλυση μύρου στο Χιλανδάρι, κάνει λόγο για «ευωδιαστά λείψανα», τα οποία, με δική του υπο-

και του Ανδρόνικου Γ: *Actes d'Iviron*, IV, έκδ. J. Lefort κ. ά. [Archives de l'Athos XIX], Paris 1995, αρ. 94.4.50.65-66.75-76 (1357).

38. *Povelja* II, 8, 9, 11.

39. Πρβλ. Radmila Marinković, Istorija nastanka života gospodina Simeona od svetoga Save, στο: V.J. Djurić (εκδ.), *Sava Nemanjić – Sveti Sava, Histoire et tradition*, Beograd 1979, 211. Dj. Trifunović, O nastanku spisa svetog Save u svetlosti nekih agioloških pojedinosti, *Bogoslovlje* 31 [35]/1 (1987), 69. Ο συγγραφέας θεωρεί (σ. 69-70) ότι «η κήρυξη του Συμεών ως θαυματουργού και μυροβλύτη μπορούσε να γίνει μετά το 1208/9, όταν ιστορήθηκε η μονή της Στουντένιτσα» και με τον τρόπο αυτό αμφισβητεί την άποψη του D. Kostić (Učešće sv. Save u kanonizaciji sv. Simeona, *Svetosavski Zbornik I* [Srpska Kraljevska Akademija 114], Beograd 1936, 167, 200, 208 και σποραδικά) ότι αυτό συνέβη όταν «ο Στέφανος ως βασιλιάς (από το 1217) και ιδιαίτερα ο Σάββας ως αρχιεπίσκοπος, με την αρχιερατική του σύνοδο, είχαν οι ίδιοι χαρακτηρισθεί ως αρμόδιοι για την εκλογή και την επίσημη ανακήρυξη ως αγίου του κρατικού τους ηγέτη», και έτσι χρονολογεί την αγιοποίηση του Συμεών το 1219.

40. Για το *Τυπικόν* της Στουντένιτσα (έκδ. Ćorović, *Spisi sv. Save*), 35.124: πώς πρέπει να ψάλλονται οι παννυχίδες στους κτήτορες αναφέρεται ο «τρισμάκαρος και πανάγιος πατέρας μας και κτήτορας κυρ Συμεών ο μοναχός» σε αντίθεση με το *Τυπικόν* του Χιλανδαρίου, όπου στο ίδιο σημείο αναφέρεται «ο πανάγιος και πάντοτε μνημονευθείς πατέρας μας και κτήτορας κυρ Συμεών ο μοναχός», έκδ. D. Bogdanović, *Hilandarski tipik* [Rukopis CHILAS 156], Beograd 1995, 43.22-24· δεν υπάρχει δυνατότητα εξακρίβωσης της άποψης που εξέθεσε ο Kostić, (Učešće sv. Save, 187), ότι ο αντιγραφέας προέβη σε αλλαγή του αυθεντικού αντιγράφου του *Τυπικού* του Χιλανδαρίου, αλλάζοντας τη λέξη *τρισμάκαρος*: P. Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergetis, *REB* 40 (1982), 77.1073 με τη λέξη *πανάγιος*.

41. Sava, *Život Simeona*, 172.15-17.

κίνηση, ο Σάββας αποφάσισε να μεταφέρει στη Σερβία[42]. Η δημιουργία και η εδραίωση της λατρείας του ιδρυτή της δυναστείας των Νέμανιτς, του αγίου Συμεών, ήταν απαραίτητη για το νεοϊδρυθέν σερβικό μοναστήρι στο Βυζάντιο, αλλά ακόμη περισσότερο απαραίτητη ήταν στο διάδοχό του, τον μεσαίο του υιό Στέφανο, στον οποίο ο Νέμανια άφησε το θρόνο, παρακάμπτοντας τον πρωτότοκο Βούκαν. Ο Στέφανος έπρεπε να εδραιωθεί στο θρόνο και στη συνέχεια να εξασφαλισθούν οι απόγονοί του[43]. Για το Στέφανο δεν είχαν τόση σημασία τα θαύματα του Συμεών στο μακρινό Χιλανδάρι· μάλιστα με την αποσιώπησή τους γινόταν πιο σημαντική η παρουσία του Συμεών, του νέου αγίου, μυροβλύτη και θαυματουργού στη Σερβία. Για το λόγο αυτό ο Στέφανος εξαίρει πρωτίστως την υποστήριξη που του παρείχε ο μοναχός Συμεών όταν βρισκόταν στο Χιλανδάρι, αποστέλλοντάς του έναν σταυρό που έφερε σε ολόκληρη τη ζωή του, και ο οποίος περιείχε ένα μικρό κομμάτι του Τιμίου Ξύλου, που, σύμφωνα με τις τότε πεποιθήσεις είχε μεγάλη ισχύ. Μαζί με το σταυρό ο Συμεών έστειλε στο Στέφανο και το ακόλουθο μήνυμα: «Ο σταυρός αυτός ας σου είναι φύλακας και οχυρό και νικητής και βοηθός στους αγώνες εναντίον ορατών και αοράτων εχθρών, και στα παιδιά σου ανά τους αιώνες και γιατρειά των σωματικών ασθενειών και των ψυχικών τραυμάτων, και για την χώρα σου ισχυρό καταφύγιο και βράχος, και για τους πρίγκιπές σου κοφτερό ακόντιο και για τους στρατιώτες σου ασπίδα της πίστης και θαρραλέα νίκη, γαλήνη και ηρεμία στην ζωή σου»[44].

Για τη βοήθεια και την προστασία που ο Συμεών παρείχε στο Σερβικό κράτος από παντός είδους εχθρικές επιθέσεις ακόμα και μετά το θάνατό του, μας ενημερώνει ο Στέφανος αναφερόμενος στα θαύματα του αγίου. Και ενώ τα πρώτα τρία θαύματα είναι συνηθισμένα και αφορούν στην ανάρρωση ασθενών, τα άλλα τέσσερα αφορούν στη βοήθεια από τον άγιο Συμεών, ο οποίος εισάκουσε τις εκκλήσεις του Στέφανου. Μετά τις κατακτήσεις του Στέφανου, το Σερβικό κράτος βρέθηκε εκτεθειμένο (περίπου το 1214) σε επιθέσεις γειτόνων: του Βούλγαρου τσάρου Μπόριλ και του γαμβρού του, του Λατίνου αυτοκράτορα Ερρίκου της Φλάνδρας αφέντη Πρόσεκου Στρεάζου, του ηγεμόνα της Ηπείρου Μιχαήλ Α' Αγγέλου και τέλος του Ούγγρου βασιλιά Ανδρέα Β'[45]. Αναφερόμενος στη νίκη

---

42. Stefan, *Život Simeona*, 53.21-56,6.

43. Πρβλ. *Istorija srpskog naroda*, I, 270-271 (Ćirković).

44. Stefan, *Žitije Simeona*, 47.3-9.

45. Stefan, *Žitije Simeona*, 58.25-74.21. Πρβλ. M. Blagojević, Studenica – manastir zaštitnika srpske države, στο: V. Korać, (εκδ.), *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200* [Academie serbe des sciences et des arts, coll. Scient. 160, classe des sciences historiques 11], Beograd 1988, 59-62.

του επί του Στρεάζου, ο Στέφανος συγκρίνει τη βοήθεια του Συμεών με την προστασία που παρείχε ο άγιος Δημήτριος στη Θεσσαλονίκη: «Όπως ο καλλίνικος, βοηθός και αθλοφόρος Δημήτριος λόγχισε τον τσάρο (Καλογιάννη), το συγγενή αυτού, και το θανάτωσε με κακό θάνατο, και δεν τον άφησε να κάνει κακό στην πατρίδα του, έτσι και αυτός ο δικός μου άγιος, ο κυρ (Συμεών), βοηθώντας και φυλάγοντας την πατρίδα του λόγχισε αυτόν τον κακούργο (τον Στρεάζο)»[46].

Από αυτό αναπτύχθηκε και η ιδέα του Δομετιανού ότι ο άγιος Σάββας προέβλεψε στο Συμεών ότι με τον ερχομό του στο Άγιο Όρος θα παρομοιάζονταν με τον άγιο Δημήτριο[47]. Η καθιέρωση του αγίου Συμεών με πρότυπο τον προστάτη της Θεσσαλονίκης τον άγιο Δημήτριο, δεν εκπλήσσει, αν ληφθούν υπόψη οι σχέσεις του Σάββα με την πόλη αυτή και ο σεβασμός του προς αυτον τον άγιο της πολης, τον οποίο, όποτε είχε την ευκαιρία, πήγαινε να προσκυνήσει[48]. Η βοήθεια του αγίου Συμεών έγινε παραδοσιακή. Έτσι ο Θεοδόσιος μας ενημερώνει ότι ο Σάββας, προτού (το 1219) εκθέσει στον αυτοκράτορα Θεόδωρο Α΄ Λάσκαρη την παράκληση όπως η Σερβική εκκλησία αποκτήσει το αυτοκέφαλο «παρακάλεσε για βοήθεια προσευχόμενος στο δίκαιο πατέρα του Συμεών και στο Θεό»[49]. Μετά την ανακήρυξη του Σάββα σε άγιο (†14/27 Ιανουαρίου 1236) οι Σέρβοι ηγεμόνες παρακαλούσαν ταυτόχρονα για βοήθεια τον άγιο Σάββα και τον άγιο Συμεών[50].

---

46. Stefan, *Žitije Simeona*, 63.5-11. Για τα θαύματα του Αγίου Συμεών, βλ. Bojović, *L'idéologie monarchique*, 408-416.

47. Domentijan, *Život Save*, 186.

48. Ό. π., 226, 280.

49. Teodosije, 130.

50. Πρβλ. Blagojević, Studenica – manastir, 63-65.

AXINIA DŽUROVA - VASSIA VÉLINOVA

LE CULTE DE SAINT STEFAN MILUTIN (ST. KRAL) AUX XVe-XVIe SIÈCLE ET SA RÉACTUALISATION EN BULGARIE DE L'OUEST À L'ÉPOQUE DE LA RENAISSANCE NATIONALE

Le culte du souverain, l'adoration du prince ou du roi légitime après sa mort, est un emblème spécifique de l'État serbe. Ce phénomène est une expression originale de la théologie politique d'un État médiéval, fondé dans une région géographique intermédiaire entre l'Orient et l'Occident qui, au moyen de la sanctification de la dynastie au pouvoir, aboutit à une synthèse philosophique, politique, culturelle et anthropoligique de l'idée de sa propre légitimité, de sa propre identité culturelle. La formation et la consolidation des cultes du souverain dans l'État médiéval serbe est un phénomène, qui lui a permis de bâtir son idéologie du souverain depuis le moment de la mort de Stefan Neman, juqu'à la fin de l'époque médiévale et, qui plus est, d'en faire un instrument fonctionnel d'influence culturelle et politique[1]. Dans l'unification du principe séculier (en la person du souverain légitime qui doit sa royauté au droit dynastique) avec le principe religieux-dogmatique (en l'exemple de la pieté exceptionelle et du dévouement à l'Église affichés par ce même souverain), nous percevons les débuts du processus de consolidation de la base théologico-politique de l'État serbe[2]. Sans analogue exact dans les autres États slaves[3], pas plus qu'à Byzance, la pratique du culte des souverains et son enrichissement incessant par de nouveaux personnages (à commencer par la dynastie des Neman, celle de Stefan Uroš et des ses fils, le martyre de Lazar Lazarević en 1489,

---

1. B. Bojović, L'hagio-biographie dynastique et l'idéologie de l'état serbe au Moyen-Âge (XIIIe-XVe siècles), *Cyrillomethodianum* 17-18 (1993-1994), 73-92.

2. St. Hafner, Der Kult des heiligen Serbienfürsten Lazar, *SF* 31 (1972), 81-139; H. Birnbaum, Byzantine Tradition Transformed: The Old Serbian Vita, dans: H. Birnbaum – Sp. Vryonis (éds), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* [Slavistic printings and reprintings 270], The Hague-Paris 1972, 243-284.

3. On pourrait établir des parallèles avec les saints russes Boris et Gleb, ce qui ne serait pourtant pas parfaitement exact, car la spécificité de leur culte les rattache davantage au type du saint-martyre. Cf. Bojović, L'hagio-biographie dynastique, 74.

jusqu'à la dynastie de Branković au milieu de XIXe siècle) devient un élément puissant de la structure étatique serbe au Moyen âge, qui a une forte répercussion sur les autres peuples balkaniques des dizaines et des centaines d'années après son apparition. En d'autres termes, l'hagiographie médiévale serbe, dont les débuts remontent à la rédaction des *Vies* de St. Syméon et de St. Sava de Serbie[4], réussit à élaborer des modèles multifonctionnels, qui s'infiltrent progressivement dans l'idéologie culturelle et politique globale, voire l'idéologie de la libération nationale, des peuples balkaniques du XVIIe au XIX siècle. Cela devient possible grâce à la large diffusion des cultes des souverains dès le Moyen âge, et plus tard, au XVIIe-XIXe siècle, lorsqu'ils fonctionnent plutôt comme des messages théologico-politiques et culturels adressés à la communauté balkanique face aux conquérants ottomans, alors qu' à une époque plus tardive, ils acquièrent le sens des messages politiques surtout, de souvenirs du passé historique et d'élements d'auto-identité politico-théologique. Cette idéologie globale trouve son expression dans les scriptoria des monastères de Rila, de Žegligovo, de Mlado Nagoričino, ainsi que des centres athonites: les monastères de Zograf et de Hilendar. La répartition des diocèses après la conquête définitive du Royaume bulgare en 1396 et du Royaume serbe en 1427, contribue encore davantage à l'unification des souvenirs historiques. Nous en découvrons le témoignage dans les textes liturgiques: dans le Missel de 1737 (NBKM No 624), les messes du dimanche et des fêtes religieuses sont célébrées à la gloire des saints serbes et bulgares: Syméon Mirotočivi et Sava, le roi Milutin et le roi Stefan Dečani, Jean de Rila, Prohor Pšinski[5]; dans un autre missel de la fin du XVIIIe siècle, (NBKM No 625) le roi Milutin est mentionné de même que Georges Novy et Nicolas Novy de Sofia, Jean de Rila, Peter Koriški et Gabriel de Lesnovo[6]. Ce processus connaît une intensité particulière, au moment où les reliques de Stefan Uroš II Milutin sont transférées au milieu du XVe siècle à Sofia. Cet acte permet de documenter dans une certaine mesure l'élargissement du territoire d'action des cultes des souverains et de tenter d'interpréter leur modification secondaire au XIXe siècle, époque à laquelle s'effectue le passage du modèle théologico-politique du Moyen âge au modèle politico-théologique et culturel propre à la Renaissance bulgare.

---

4. D. Bogdanović, L'évolution des genres dans la littérature serbe du XIIIe siècle, dans: Suzy Dufrenne (éd.), *Byzance et les Slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 49-58.

5. B. Conev, *Opis na slavjanskite râkopisi v Sofijskata narodna biblioteka*, II, Sofia 1923, cf. manuscript No. 624 de l'année 1737.

6. Conev, *Opis*, II, cf. manuscript No. 625 du XIIIe siècle; voir aussi Idem, *Opis*, I, Sofia 1910, manuscript No. 624 début du XVIIe siècle.

Le culte du roi Stefan Uroš II Milutin, nommé encore St. Kral (St. Roi) sur les terres bulgares n'a pas été l'objet d'une étude autonome dans un contexte historique et culturel après le XVII siècle, c'est-à-dire, après 1766. La recherche scientifique nous ramène à la première partie de la monographie sur les *Lettrés bulgares au XVIe siècle* du prof. P. Dinekov, qui fait noter l'importance du culte de St. Stefan Uroš II Milutin, en précisant que ses reliques faisaient l'orgueil des sofiotes, tout en étant un des moyens leur ayant permis de sauvegarder leur religiosité dans les conditions de la domination ottomane[7]. Dans la description qu'il fait de Sofia dans son livre *Voyage à travers la Bulgarie,* K. Jireček écrit: "À cette époque (il s'agit des XVe-XVIe siècles), l'hagiographie de l'ancienne Serdika s'est enrichie d'encore quelques saints[8]. Au milieu du XVe siècle, le métropolite Silvani (Siloyan d'après l'édition de Šafarik) a transféré à Sofia la dépouille du roi serbe Stefan Uroš II Milutin et un peu plu loin: "Le vieux Nemanić repose à Sofia de nos jours encore, devant l'iconostase de la nouvelle cathédrale de St. Kral et Ste Nédélia, St. Kral étant très à l'honneur parmi la population locale"[9]. Dans son édition qui réunit les inscriptions des églises de Sofia, E. Sprostranov fait allusion à la popularité du culte du saint en relation avec le débat soulevé par le véritable nom de l'église où reposent ses reliques: "Dès le début du XIXe siècle, quand il n'y avait pas trace de l'actuelle église, la population a commencé à l'appeler St. Kral au lieu de Ste Nédélia". Plus loin il ajoute: "D. Makedonski qui était instituteur à Sofia en 1859, dit que l'église porte le nom du roi Milutin, car il était très à l'honneur parmi la population"[10]. Dans son article consacré à l'église St. Kral-Ste Nédélia de Sofia, I. Ivanov place la diffusion du culte dans le même contexte: Sofia et ses environs, en mentionnant le monastère de St. Kral à Gorna Bania[11].

Outre les auteurs que nous venons d'énumérer, nous pouvons citer encore quelques monographies et articles qui examinent soit l'architecture des églises de Sofia[12], soit le développement économique et politique global de la ville[13], la

---

7. P. Dinekov, *Sofijski knižovnici prez XVI v. Pop Pejo*, Sofia 1929, 34.

8. K. Jireček, *Pâtuvanih po Bâlgarija*, Sofia 1934, 78.

9. J. Šafarik, *Pamjatky drevneho Pismenistji Jihoslovanuj*, v Praze 1873, 60-61.

10. E. Sprostranov, Beležki i pripiski po Sofijskite čerkvi, *Zbornik NUNK* 22 (1906-1907), 1.

11. I. Ivanov, Sofijskata čerkva "Sv. Nedelja–Sv. Kral", *Izbrani proizvedenija*, 1 (1982), 299-303.

12. As. Vassiliev, *Čerkovnoto stroitelstvo v Sofia do Osvoboždenieto*, Sofia 1938, Idem, *Ktitorski portreti*, Sofia 1947.

13. A. Monedžikova, *Sofia prez vekovete*, Sofia 1946; B. Cvetkova, Sofia prez XV-XVIII v, dans: *Sofia prez vekovete*, I. *Drevnost, Srednovekovie, Vâzraždane*, Sofia 1989, 74-90; I. Ivanov,

présence des reliques du saint serbe étant mentionnée assez vaguement. D'autres part, on assiste à des tentatives d'examiner partiellement le culte, au niveau de la pensée folklorique et mythologique, où sont analysés les motifs du transfert de la tête coupée du saint, mais ils ne font pas l'objet de notre étude. Les principaux faits relatifs à la canonisation du roi Milutin et au destin de ses reliques sont bien connus: après sa mort en 1321, il est enterré au monastère de Bansko à Zvečan. Après la bataille de Kossovo, sa depouille est transférée à Trepče, d'où, par la suite, le métropolite Siloyan organise son transfert à Sofia, après la conquête définitive du Royaume de Serbie[14]. Ce transfert a dû avoir lieu avant 1469, car dans le Récit sur le monastère de Rila de Vladislav Gramatik, il est dit que le cercueil contenant les reliques du roi Milutin était exposé à l'église de St. Georges, à la même époque où les reliques de St. Jean de Rila étaient transportées de Târnovo à Sofia, et que les deux saints étaient placés l'un à côté de l'autre pour qu'on puisse leur rendre hommage[15]. Par la suite, les reliques du roi Milutin ont été déplacées successivement dans les églises des Sts Archanges[16], de Ste Marine, pour élire definitivement domicile à l'église de Ste Nédélia- St. Kral. Des temples que nous venons d'énumérer, il ne subsiste de nos jours que l'église de Ste Nédélia. Les deux autres, qui se trouvaient dans la cour de l'ancienne église de Ste Nédélia (Kyriaki), n'ont pas été conservées. Sans avoir la prétention d'étudier en détail l'évolution du culte et sa diffusion, nous aimerions simplement donner une idée de son étendue géographique et chronologique sur le territoire de la Bulgarie, grâce aux résultats scientifiques de l'expédition qui a eu lieu à Samokov. Elle a été organisée en été 1998-99 par les collaborateurs du Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Ivan Dujčev" à Samokov.

Il convient en premier lieu de mentionner la fresque de 1839 dans la lunette de l'église de la "Vierge de la Miséricorde" du monastère de femmes de Samokov, fondé en 1772[17]. Elle présente une composition en trois registres, qui

---

Srednovekovie Sofia, *Izbrani proizvedenija*, 1 (1982), 281-290; Idem, Sofia prez tursko vreme, *Izbrani proizvedenija*, 1 (1982), 291-298; A. Iširkov, *Grad Sofia prez XVII v. Materiali za istorijata na Sofia*, III, Sofia 1912, 24-26.

14. Šafarik, *Pamatky*, 61; Cvetkova, Sofia, 85.

15. *Stara bâlgarska literatura*, IV: *Žitiepisni tvorbi*, Sofia 1986. Le récit de Vladislav Gramatik: 383-395. La communication figure en page 388.

16. Jireček, *Pâtuvanija*, 79.

17. Hr. Semerdžiev, *Samokov i okolnostite mu. Prinos kâm minaloto im ot turskoto zavoevanie do osvoboždenieto*, Sofia 1913, 21.

inclut au milieu l'iconographie de la Vierge de la Miséricorde: une Vierge ailée qui abrite les fidèles sous son manteau protecteur. À gauche se trouve l'empereur Léon le Sage avec sa suite et des moines dont le prohigoumène du monastère de Rila, hadji Isaïe. À droite, l'auteur de ce registre de la fresque, le peintre Zacharie Zographe, un des artistes les plus célèbres du XIXe siècle, s'est représenté lui-même, avec les notables de la ville.

Des deux côtés de la Vierge au manteau sont figurés en pied deux saints sud-slaves: le St. roi Milutin, à droite et St. Jean de Rila, à gauche. L'analyse de l'iconographie de la Vierge ailée ayant fait l'objet d'une autre étude, nous la mentionnons ici, car il s'agit d'une seule fresque à la ville natale de Zacharie Zographe qui, tout en étant datée (1839), est complètement inédite pour la science[18]. La présence de cette composition à l'église, juste au-dessus du porche, avec les deux saints slaves, la confrérie monachique et les notables de la ville, devient plus compréhensible dans le contexte de l'histoire du Monastère de femmes à Samokov, qui faisait initialement partie du couvent de Hilendar, situé, selon Ch. Semerdžiev, à proximité de l'hôpital de la ville.

Elle est liée à l'apparition du premier *métochion* relevant du monastère de Hilendar à Samokov, en hommage à la Vierge Protectrice, qui donna lieu à la fondation du couvent de femmes, devenu par la suite, le monastère de la Vierge de la Misericorde. Cela dut avoir lieu, d'après les registres "Voudika" dont nous disposons, en 1772. Il convient de noter que nous disposons des huits registres des églises de la ville, ce qui nous permettra de rétablir l'histoire du monastère de la Vierge de la Miséricorde, de l'église de l'Asomption de la Vierge, de l'Église de La Visitation, grâce aux efforts des collaborateurs du Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Ivan Dujčev". D'autre part, ils sont en train de préparer un catalogue des manuscrits (plus de 100), des incunables (plus des 650) et des icônes (environ 400), découverts dans les églises, au monastère et au Musée d'histoire de la ville.

18. La fresque dans la lunette de l'église a été annoncée pour la première fois à la Conférence consacrée au 800e Anniversaire du monastère de Hilandar, tenue à Belgrade, en 1989, dans l'exposé du prof. Axinia Dzurova, Le Patrimoine des moines de Hilandar du monastère de la *Vierge Protectrice* de Samokov, qui présente en détail l'histoire de l'iconographie de la *Vierge Protectrice*. Voir aussi la version étendue de cet article avec l'évocation de parallèles inédits de collections privées: Eadem, Slavjanskite svetii v konteksta na barokovata ikonografija na pokrovitelstvoto (Za kulta kâm sv. Kral-Stefan Uroš Milutin), dans: *Les Saints Slaves dans l'histoire de l'Église chrétienne. Actes du Colloque Scientifique International*, (les 14-16 août 2000), Annuaire de l'Université de Sofia "St. Clément d'Ohrid" [Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Ivan Dujčev"], 91 [10] (2001), 63-78.

D'après Ch. Semerdžiev, en 1772, les religeuses dispersées à travers la ville se réunissent pour fonder un couvent consacré à la Vierge de la Miséricorde. Il est intéressant de noter que la chapelle de la Vierge de la Miséricorde du monastère de Hilendar se trouvait également près de l'hôpital[19]. La cellule où se réunissent les religeuses est offerte par l'une d'entre elles, alors que le couvent est fondé par Fota (dont le nom religeux est Theoktista), la grand-mère de Constantin Fotinov, le rédacteur de la première revue bulgare *Ljuboslovié*, éditée à Samokov. Elle fonde le couvent avec des moyens qu'elle a collectés lors de son séjour en Russie où elle faisait ses études, devenant par la suite, la supérieure du couvent. De toute évidence, le monastère était situé à l'origine au même endroit qu'aujourd'hui, mais les cellules étaient construites plus tard par les moines. Une des cellules leur servaient de chapelle où elles assistaient aux offices en secret des Turcs. Ce n'est qu'en 1818, qu'un firman fut édicté, qui légalisait l'existence du couvent et interdisait aux autorités turques de s'ingérer dans les affaires des religeuses[20]. Nous n'avons aucun renseignement sur la première église du monastère, mais nous découvrons, à propos de la seconde, des renseignements dans le manuscrit de S. Pešov, consacré à l'histoire de la ville et non publié jusqu'à présent, qui, de son côté, se réfère à G. Mitrović: "Les religieuses ont fondé le couvent auquel elle donnèrent le nom de Vierge de la Miséricorde, en 1837, au mois d'avril, le 12, plus exactement. C'était l'année du grand fléau (la peste), qui sévissait au mois de juillet et emportait une quarantaine d. Turcs par jours"[21]. Nous apprenons de cette notice la date initiale de la construction de l'église, qui fut achevée en 1839, à cause de grand fléau. Voilà ce qu'écrit S. Pešov à ce sujet: "À l'apparition de ce fléau envoyé par Dieu, la majorité de la population s'évada de la ville pour se réfugier dans les forêts et attendre la fin de ce cauchemar. Les religieuses se virent obligées d'imiter la population, car il n'y avait personne pour payer et pour fournir les matériaux de construction aux maçons qui ne pouvant plus travailler, se virent contraints de s'en aller. L'année suivante, 1838, les travaux reprirent et l'église fut achevée. Le temple fut consacré en 1839"[22].

19. D. Bogdanović - V. Djurić - D. Medaković, *Chilandar*, Belgrade 1978, 181-183. M. Enev, *Manastirât Zograf*, Sofia 1994, 196.

20. Iv. Šišmanov - K.G. Fotinov, Negovijat život i negovata dejnost, *Zbornik NUNK* 11 (1894), 597.

21. Semerdžiev, *Samokov*, 21, note 1.

22. St. Pešov, *Istorija na Beljova cârkva "Roždestvo Presv. Bogorodici"*, Samokov 1915, (manuscript de Gradskija muzei de Samokov, inv. No 13 A.E.1, 124).

Ces renseignements nous permettent de rétablir, dans les grandes lignes, la date de l'exécution de la fresque dans la lunette: il s'agit du séjour de Zacharie Zographe à Samokov au printemps 1839. La correspondance échangée entre Zacharie Zographe et Néophyte de Rila nous apprend que Zacharie Zographe avait projeté de se rendre à Samokov à l'époque des fêtes pascales en 1839. Dans une lettre datée du 1 janvier 1839, de Plovdiv, Zacharie Zographe annonce à son correspondant que, pour cause de maladie, il remet son voyage à Samokov, sa ville natale, aux fêtes de Pâques[23]. Une lettre de Gavril Morovenov à Néophyte de Rila nous apprend que "notre cher ami est parti aujourd'hui pour sa ville natale"[24]. La lettre porte le cachet postal du 21 mars 1839, ce qui doit être le début de séjour du peintre à Samokov. Il doit y être resté jusqu'au 5 juin, car c'est la date de la dernière lettre qu'il envoie de Samokov à Néophyte de Rila[25]. La lettre suivante, du 12 juin 1839, porte le cachet de Plovdiv. Ce doit être en l'espace de ces trois mois passés à Samokov que Zacharie Zographe a exécuté la composition de la lunette, ayant utilisé pour figurer la Vierge ailée, des éléments iconographiques de l'estampe que le prohigoumène du monastère de Rila, hadji Isaïe avait commandée en 1839 à Budapest, à l'occasion de la consécration de la nouvelle église. Le mante déployée de la Vierge évoque des éléments du baroque ukrainien et lévantin, alors que ses ailes font penser à des scènes de l'Apocalypse. Elle diffère de l'estampe du prohigoumène Isaïe de 1840 et de l'icône de l'iconostase de l'église de 1819, ainsi que de la fresque figurant sur le plafond de l'église, apportée du monastère de Rila pour la consécration de l'église et représentant l'iconographie de la Vierge à la ceinture, dans sa variante typiquement russe, figurant André Yourodivi et Epiphanios. Cette deuxième version iconographique ne connaît pas de grande diffusion à Samokov et dans ses environs. En revanche, l'icône de la Vierge ailée (la Vierge Protectrice) dont l'iconographie est enregistrée dans quelques 18 icônes à Samokov et dans la lunette de l'église, a connu une très grande vogue. Parmi ces icônes, le plus d'intérêt mérite celle de l'autel de l'église, qui marque

23. Voir aussi, Hr. Jončev-Kriskareć, Iz avtobiografijata na baba Nedelija Petkova Karaivanova, dans: journal *Samokov* VI, 274, 27.4. 1940, 4.

24. Arch. Arsenij, *Prinos kâm biografijata na Neofit Rilski*, Sofia 1984, 91. Nous tenons à remercier notre collègue du Centre Dujčev, M. Ivan Patev, de nous avoir procuré ce renseignement.

25. Iv. Snegarov, *Prinos kâm biografijata na Neofit Rilski. Grâcki pisma do nego*, Sofia 1981, No 121, Inv. No 185; Iv. Šišmanov, *Zbornik BAN*, 21 (1926), pismata pod data 12.6.1839.

probablement le début d'une série d'icônes à l'iconographie de la Vierge de la Miséricorde qui est très répandue dans la diocèse de Samokov[26].

L'autoportrait de Zacharie Zographe de la peinture dans la lunette est son premier autoportrait qui rapelle les autoportraits plus tardifs de l'artiste, surtout ceux des monastères de Bačkovo (1840), de Troyan (1848) et de la Transfiguration (1849). Si les études n'y ont pas fait allusion, pas plus que Assen Vassiliev[27], c'est que jusqu'aux années 80, la freque était recouverte de peinture. Par conséquent, l'effigie de St. Milutin est restée en dehors des investigations des chercheurs.

La présence des deux saints –St. Jean de Rila et St. Kral (le roi Stefan Milutin)– dans les deux marges latérales de la lunette peut s'expliquer par le fait que les principaux donateurs ayant contribué à la construction de l'église de la Vierge de la Miséricorde dans le monastère de femmes, étaient les moines de Rila et de Hilendar. Il convient de souligner par la même occasion que les relations du couvent avec le monastère de Hilendar sont très fortes. Le couvent de Samokov, outre qu'il relève du monastère de Hilendar, conserve jusqu'à nos jours le reliquaire apporté par le moine Séraphim du monastère de Hilendar en 1839, qui renferme des reliques de St. Pantaleimon, ainsi qu'un partie du doigt de St. Sava de Serbie. Ce fait fut rapporté pour la première fois en 1998, à la conférence de Belgrade, par le prof. A. Džurova[28].

La présence des effigies de St. Jean de Rila, fondateur du monastère de Rila, et du roi Stefan Milutin, le rénovateur du monastère de Hilendar, à Samokov, n'est pas fortuite. Elle est l'expression, entre autres, des liens institutionnels de Samokov avec l'Église serbe, ce qui est démontré par d'autres renseignements sur l'évolution du culte du sainte serbe dans le diocèse de Samokov. La ville faisait partie du diocèse du Patriarcat de Peč (de 1577 à 1766), qui fut rattaché par la suite au Patriarcat de Constantinople. C'est ce fait précisément qui illustre la transformation du culte du souverain, de culte

26. V. Zahariev, Pârvoto naše grafičesko zavedenie - štamparnicata na hadži Isaj i hadži Kalistrat v Rilskija manastir, *Izvestija na Instituta po izobrazitelni izkustva* 6 (1963), 155-194. Voir Džurova, note 18; voir aussi le rapport présenté à la Conférence sur le monastère de Chilandar à Columbus, Ohio, août 1998: Hilendarskata knižovna tradicija v Devičeskija (metoh) manastir "Pokrov Bogorodičen" v Samokov XVIII-XIX v., y compris la bibliographie, ainsi que la monographie sur le monastère de la *Vierge Protectrice* de Axinia Džurova – Vassia Vélinova – I. Patev – M. Polimirova, *Manastirât "Pokrov Presvetija Bogorodici" v Samokov*, Sofia 2002.

27. As. Vassiliev, *Bâlgarski vâzroždenski majstori*, Sofia 1965, 313-485; Idem, Ktitorski portreti, Sofia 1960.

28. Voir Džurova, note 18.

théologique en culte politique au XIXe siècle, ainsi que nous l'avons noté au début de l'exposé. Nous savons qu'à partir du XVIe siècle, le monastère de Hilendar se trouve sous la juridiction des moines bulgares. Ce n'est qu'au XIXe siècle, à la suite du refus de l'État bulgare de subventionner le monastère, qul'il passe sous la juridiction de la Serbie (en 1896). Alors l'higoumène bulgare du monastère, l'archimandrite Vassili, originaire du village de Dospei de la région de Samokov, remet son poste et les archives du monastère aux Serbes. À l'époque où Zacharie Zographe a représenté le roi Milutin dans sa fresque, le monastère se réunissait des hommes de lettres d'expression slave, à l'instar du monastère de Zographes et d'autres couvents athonites.

En réalité le roi Milutin, qui a rénové le monastère de Hilendar, apparaît comme le rénovateur d'un monastère slave universel, voire bulgare. Aussi, indépendamment du fait que dans la composition à trois registres de l'église du monastère, il figure comme "le saint roi de la Serbie", selon l'inscription qui le désigne, Stefan Uroš II Milutin est représenté en l'occurence comme un souverain chrétien et slave dont le culte, de même que le culte d'autres saints serbes, a été largement pratiqué sur les terres bulgares.

Il s'agit en l'occurence d'une pratique prolongée du culte de St. Kral (le saint roi) à Samokov, ce qui est corroboré par d'autres références, notamment, par les incunables, dans lesquels nous découvrons des vestiges de se culte. C'est bien le cas du Ménée du mois d'octobre, imprimé en 1741 à la Typographie de Moscou et conservée à l'église métropolite de la ville (Sam. Usp. B. Inc. 118).

Dans ce Ménée, entre les pages 324 et 325 figure un supplément manuscrit de 18 feuillets en papier, plus tardif que l'incunable, ce qui devient évident de ses filigranes: armoires au croissant et aux initiales GR, Nikolaev No 1005 de 1821, trois croissants, une armoirie au lionceau et à la couronne, remontant à la période 1821-1829. Les feuillets forment deux cahiers: le premier de cinq bifolios, le second de quatre bifolios. Le premier folio du premier cahier et le dernier du second cahier ont été utilisés pour coller la partie manuscrite au volume.

Le fragment contient un office complété de la *Vie* du roi Stefan Milutin, la première page représentant une gravure du saint, en pied, avec les insignes de la royauté. La gravure est placée dans une cadre, tracé à l'encre rouge. L'écriture est la réplique directe de la semi-onciale typographique. La texte est écrit en lettres rubriquées rouges, les initiales se terminent par des allongements végétaux. L'office célébré à l'hommage du saint comprend des vêpres, en canon matinal, une hagiographie qui suit le *condakion*, l'îkos et le sixième chant du canon. La mise en page de ce supplément manuscrit, ainsi que le contenu de

l'office, et de la vie du saint, indiquent qu'il a été copié d'après un incunable. L'office et le Prologue appartiennant au texte publié par Džorović et font partie des *Srâbliaks* de Rimnik et de Moscou[29]. La texte a été copié littéralement, les seules interventions du copiste étant les indications liturgiques qu'il a ajoutées à certaines endroits. Les nombreuses notices à l'encre ou au crayon dans les marges latérales, montrent que le texte a servi longtemps à l'usage liturgique.

Pour définir le prototype de cet ouvrage mémorial, il suffit de se référer à la gravure figurant dans la partie manuscrite du Ménée d'octobre. Le roi Stefan Milutin est représenté avec une longue barbe noire et des moustaches, tenant une croix dans sa main gauche et un sceptre royal. Sa cape forme de nombreux plis, ainsi qu'il est figuré dans l'édition incunable des Règlements de la prière des saints érudits serbes (Правила молєѣныє свѧтыхъ серѣскихъ просветителєи), publié en 1761 à Rimnik, par l'évêque Sinesie Živanović, les gravures étant découpées à Vienne. Cette édition renferme treize effigies de saints serbes dont chacune est accompagnée d'un bref panégyrique versifié[30]. Le *Srâbliak* devient la base du type iconographique de représentation des souverains serbes, ce qui est également adopté par la tradition bulgare[31]. Probablement St. Kral, représenté dans la lunette de l'église de la Vierge de la Miséricorde à Samokov, de même que St. Jean de Rila, est considéré comme le protecteur de l'église et du monastère, fondé comme un couvent relevant du monastère de Hilendar et entretenant des contacts étroits avec le monastère de Rila.

Cette protection durable apportée au monastère de femmes de Samokov par le patron du monastère de Rila et le rénovateur du monastère de Hilendar – St. Jean de Rila et St. Stefan Milutin, ainsi que par la Ste Vierge, recouvrant de sa mante les moines des deux monastères et les notables de la ville, une iconographie que nous ne découvrons pas dans les icônes et les fresques de Samokov, est peut-être liée à la légende qui était toujours vivante au XIXe siècle. Selon cette légende, le quartier supérieur de la ville où se trouvait le monastère des femmes La Vierge de la Miséricorde, avait échappé à l'incendie provoqué par les Turcs grâce au "brouillard épais qui, tel un manteau protecteur, avait recouvert le quartier supérieur" (voir les archives privées de la famille de Smirikarov). Cette version, la seule que nous connaissons pour l'instant, est due peut-être au culte de saint Kral, fortement répandu dans la région de Sofia, à

---

29. L. Pavlović, *Kultovi lica kod srba i makedonaca*, Smederevo 1965, 93.

30. D. Davidov, *Srpska grafija XVIII veka*, Novi Sad 1978, 390-393.

31. D. Medaković, Portreti srpskih vladara u VIII veku, dans: *Putevi Srpskog baroka*, Belgrade 1971, 271-275.

cause des reliques du saint roi déposée à l'église de Ste Nédélia. La façon dont Stefan Milutin est représenté, pourrait nous aider à expliquer l'apparition de cette fresque dans la lunette de l'église de la Vierge de la Miséricorde à Samokov. Ainsi, dans la lunette Zacharie Zographe reproduit ce schéma dont l'identification dépend non seulement de la représentation de St. Kral en pied et de la stylisation baroque de ses habits, mais aussi de la table du Ménée du mois d'Octobre (Sam. Usp. B. Inc. 118), sur laquelle est posé le sceptre, la fenêtre derrière le souverain et la draperie somptueuse déployée à gauche. Nous ne découvrons ces éléments supplémentaires ni dans la *Stématographie* de Ch. Žefarović[32], ni dans les estampes contenant les effigies du saint, apportées de Moscou, sur la commande des moines de Hilendar. La relation directe de la représentation du St. roi Milutin à l'église du couvent de femmes à Samokov avec les gravures du *Srâbliak* est également démontrée par le fait qu'à l'église de St. Kral à Sofia, se trouvait il n'y a pas longtemps une dalle en cuivre sur laquelle était gravé le nom du saint. Cette dalle, dont il subsiste une copie, a été confectionnée en 1803[33]. Elle présente des parentés avec la gravure du Rimnik de 1761, car le roi y est représenté de trois quarts et non pas de face, comme c'est le cas de l'estampe de Hilendar. Il devient donc évident que Zacharie Zographe s'en est tenu à l'iconographie de l'incunable, iconographie reproduite par le copiste anonyme du supplément manuscrit du Ménée russe, adopté comme une norme iconographique. Cette fresque qui est une des première oeuvres de Zacharie Zographe est d'une grande importance dans le contexte de l'évolution des écoles de peinture d'icônes de la Renaissance nationale en Bulgarie. Elle est la temoignage de l'assimilation progressive des procédés stylistiques typiques pour le Baroque occidental et leur codification comme une norme nouvelle dans l'iconographie et la stylistique de la Renaissance bulgare. Nous retrouvons une iconographie analogue dans des représentations fortement influencées par l'Occident latin (il s'agit des tablettes décoratives dans les manuscrits occidentaux, qui servaient à relier les livres des comptes des commerçants occidentaux)[34]. L'assimilation de l'iconographie de la Vierge de la Miséricorde dans sa version occidentale, qu'on retrouve aussi à Kiev et en Roumanie, et sa

---

32. Izobraženij oružij iliričeskih – STEMATOGRAFIA. Vtoro fototipno izdanie Matica Srpska –, Novi Sad 1961. Le portrait du saint roi Milutin se trouve à la 7e page.

33. Sprostranov, Beležki i pripisk, 2; L. Pavlović, Stvaranje kultova prvih Nemaniča, dans: *Spaljivanje moštku svetoga Save 1594-1994*, Zbornik Radova, Belgrade 1997, 186-208.

34. F. Stele, *Latinski rukopisi u Sloveniji. Minijatura*, Zagreb 1983, 33-35, fig. 90; L. Borgia (éd.), *Le Biccherne. Tavole dipinte delle magistrature senesi (secoli XIII-XVIII)*, Roma 1984, 170, 218.

modification par Zacharie Zographe dans la fresque de la lunette, sont autant de témoignages de ces processus[35].

L'attention particulière accordée au culte de Stefan Milutin est attestée par un autre manuscrit, découvert au monastère de la Vierge de la Misèricorde. Il s'agit une fois de plus d'un supplément manuscrit, contenant la *Vie* du martyr Haralampi (1834 à Kraguevac) et un canon de prière (1841, à Bucarest) (Sam. P.B. Slavo 8).

La partie manuscrite comprend 52 folios en papier reliés avec 27 feuillets de livres imprimés.

Le contenu de la partie manuscrite est:

fol. 1-20: akathiste de la Vierge de la Miséricorde avec la bénédiction du prêtre et un tropaire, une prière, la copie d'un ouvrage de Dimitri de Rostov, une prière apocryphe, un tropaire et un kontakion en l'honneur de St. Stefan Milutin, en quatre voix. La note figurant au verso du fol. 50, de la main du copiste, mérite un intérêt particulier: "Je m'adresse humblement à tous ceux qui ont lu le livre, en les priant à genoux, s'ils trouvent une erreur, de la corriger au lieu de me maudire. Grégoire, moine de Hilendar, chantre de la métropole de Samokov (le 6 mai 1872)"[36].

Ce manuscrit est significatif pour les textes qu'il présente concernant les fêtes spécifiques du monastère: la Vierge de la Miséricorde, le 1er octobre et la fête du saint roi Milutin, le 30 octobre. Comme elles manquaient dans les Ménées imprimés, le chantre Grégoire de Hilendar (qui est en même temps un moine "taksidiote" du monastère de Hilendar), les a ajoutées conformément aux besoins liturgiques.

Les faits que nous venons de mentionner illustrent l'extension du culte de St. Kral et sa popularité à Samokov. Il est peut-être difficile de chercher un parallèle avec la tradition plus ancienne et la légende selon laquelle les reliques de St. Jean de Rila et de St. Kral ont été placées ensemble à l'église de St. Georges en 1469. Il semble beaucoup plus probable que les relations des moines de Rila avec les centres religieux en Serbie, les contacts étroits du monastère de Hilendar avec le *métochion* et le couvent de femmes et, plus tard, avec le monastère de la Vierge de la Miséricorde à Samokov, aidés par les moines "taksidiotes" de Hilendar et, non en dernier lieu, la participation active du prohigou-

---

35. Mirjana Tatić-Djurić, Jedna nova tema slovenskog baroka, Recueil des travaux, dans: *Le Baroque de l'Europe occidentale et le monde byzantin. Colloques scientifiques de l'Académie serbe des sciences et des arts*, LIX [Classe des sciences historiques 18], Belgrade 1991, 123-135.

36. Axinia Džurova - Vassia Velinova, *Opis na slavjanskite râkopisi ot Samokov*, Sofia 2002.

mène du monastère de Rila, hadji Isaïe à la consècration de l'église, ont déterminé la nécessité de représenter le souverain serbe si populaire, dont l'image se trouve réfractée à travers l'idée de l'unité des Slaves dans la péninsule balkanique. Ce n'est pas par hasard si la réactualisation du culte de St. Kral, considéré déjà comme le signe politico-théologique du passé historique glorieux, trouve son expression dans la fresque parallèlement à la Vierge ailée dans son iconographie occidentale: la protectrice des chrétiens. C'est au milieu du XIXe siècle, époque à laquelle ont été exécutées les fresques de l'église du monastère de la Vierge dc la Miséricorde à Samokov, que la nécessité pour les Slaves d'être protégés a trouvé sa motivation politique et idéologique et, au moyen des procédés et des technologies de l'art baroque, se transforme en règle iconographique. Ainsi, la tradition du culte du Bas Moyen âge (XVe et XVIe siècle), se trouve réintérprétée, sans changer de nature, pour de nouveaux messages culturels: un magnifique exemple de la continuité dans la tradition orthodoxe slave. En effet, l'idée de l'unité des Slaves s'affirme et se consolide grâce à une grande partie du clergé orthodoxe.

Nous ne devons pas oublier par ailleurs que le prohigoumène Isaïe a ordonné de faire rénover le reliquaire apporté du monastère de Hilendar, en 1839, par le moine Séraphim à l'occasion de la consécration de l'église et contenant des parties de reliques de St. Pantaleimon et de St. Sava de Serbie. Le prohigoumène Isaïe a reçu, en outre, du prince serbe Milos Obrenović de l'argent pour les trois cloches destinées à l'église principale du monastère de Rila, qu'il avait commandées toujours à l'occasion de la consécration de l'église du monastère de la Vierge de la Miséricorde en 1839, une estampe spéciale représentant le couvent de femmes et, l'autre en 1840[37]. Les moines du monastère de Rila avaient aussi leur couvent à Samokov d'où il véhiculaient les nouvelles tendances dans la vie spirituelle de la population. Ils ont également contribué à la mise en place d'un atelier d'estampes et, plus tard, de l'imprimerie de A. Karastoyanov, ainsi que de l'ouverture de l'école religieuse dans la ville. Aussi, la représentation St. Jean de Rila, protecteur spirituel du monastère de Rila, et de St. Stefan Uroš Milutin, rénovateur du monastère de Hilendar, doit-elle être interprétée dans le contexte de l'unité des Slaves au cours de la Renaissance, dont l'idée a pris naissance au XVe siècle, pour être véhiculée à travers les siècles par le message culturel des cultes des souverains serbes, pour s'intégrer au souvenir du passé historique commun des peuples slaves et pour déterminer les contacts spirituels étroits entre eux.

---

37. Džurova – Velinova, Slavjanskite svetii, 57-71.



Fig. 5. Au milieu de la fresque de la lunette sont figurés: une Vierge ailée qui abrite les fidèles son manteau protecteur, à gauche, l'empereur Léon le Sage avec sa suite et des moines do prohigoumène du monastère de Rila, hadji Isaïe et à droite, le peintre Zacharie Zographe, av notables de la ville.



Fig. 6. La Vierge de la Miséricorde, fresque du monastère de Govor en Roumanie (postérieure à 1640).



Fig. 7. Illustration de la Vierge de la Miséricorde de Runo Orosenoe et de Dimitri de Rostov.



Fig. 8. Gravure de la Vierge de la Miséricorde de 1839, commandé par hadji Isaïe à Budapest. Conservée au Musée national de Belgrade sous le numéro 645 (la photo nous a été remise par Sr. Dzurić)

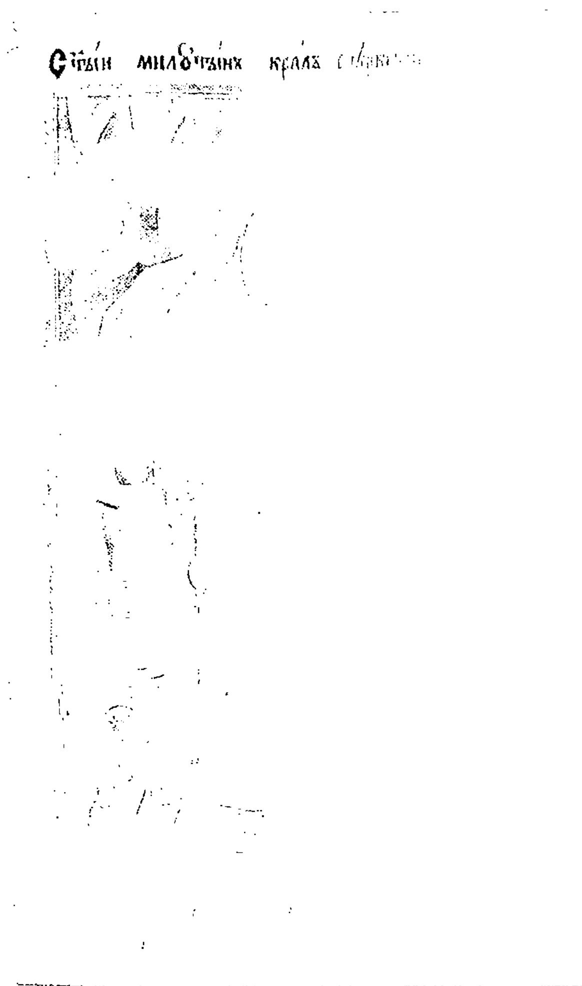


Fig. 13. Le St. Kral dans le supplément manuscrit du Ménée de 1741 (Sam. Usp. B. Inc. 118)

ΘΕΟΧΑΡΗΣ ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ

Η BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA NEOGRAECA ΕΝΑ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Ἡ μεγαλύτερη ὑπηρεσία ποὺ ἔχουν προσφέρει οἱ Βολλανδιστὲς στὶς βυζαντινὲς σπουδὲς εἶναι ἡ Bibliotheca Hagiographica Graeca καὶ τὰ συμπληρώματά της, Auctarium καὶ Novum Auctarium. Τὸ τεράστιο πλῆθος τῶν βυζαντινῶν ἁγιολογικῶν κειμένων ἔχουν ἤδη ἐπισημανθεῖ καὶ κωδικοποιηθεῖ γιὰ τὴ διεθνὴ ἔρευνα.

Τὸ τυπικὸ ὅριο τῆς συναγωγῆς τῶν Βολλανδιστῶν εἶναι ἡ Ἅλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453). Ἐλάχιστα κείμενα ἔχουν καταχωρισθεῖ μετὰ τὴν ἅλωση, γιὰ ἁγίους τοῦ 15ου αἰώνα, κυρίως νεομάρτυρες: Μακάριος ὁ νέος, νεομάρτυς (BHG 2244), Μιχαὴλ Μαυροειδὴς νεομάρτυς (BHG 2274e), Νεκτάριος καὶ Θεοφάνης, κτίτορες τῆς μονῆς Βαρλαὰμ τῶν Μετεώρων (BHG 1550, 1544, 2286, 2287). Ἀλλὰ στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολὴ ἔχουμε ἕνα τεράστιο πλῆθος ἁγίων μετὰ τὴν ἅλωση, νεομαρτύρων, ὁσιομαρτύρων, ὁσίων ἀσκητῶν, ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν κ.λπ., γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ βυζαντινὴ ἁγιολογικὴ παράδοση συνεχίζεται. Γράφονται γιὰ τοὺς νέους αὐτοὺς ἁγίους κείμενα, συνήθως «εἰς ἁπλῆν φράσιν», δηλαδὴ σὲ γλώσσα κοινὴ νεοελληνική, *Μαρτύρια*, *Βίοι*, *Ἐγκώμια*, *Συναξάρια*, *Διηγήσεις θαυμάτων*, καθὼς καὶ ἄλλα παράλληλα, ψυχωφελεῖς διηγήσεις, κατηχήσεις, διδακτικοὶ λόγοι κ.λπ. Κτίζονται ἐκκλησίες, κέντρα λατρείας καὶ προσκυνήματα, δημιουργοῦνται νέες ἑορτές, παράγονται εἰκόνες καὶ ἄλλα ἔργα ἐκκλησιαστικῆς τέχνης, τὰ ὁποῖα μὲ τὴ σειρά τους γίνονται θέματα λογοτεχνικῶν ἐκφράσεων, ἐπιγραμμάτων, διηγήσεων κ.λπ. Πολλὰ κείμενα τῆς νεότερης αὐτῆς ἑλληνόφωνης ἁγιολογίας ἔχουν ἐκδοθεῖ, κυρίως σὲ παλαιότερες ἐποχές, «εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν ὠφέλειαν», ἀλλὰ τὰ περισσότερα ἀπόκεινται ἀκόμη σὲ χειρόγραφα σὲ μοναστηριακὲς καὶ ἄλλες βιβλιοθῆκες. Τὸ ἐνδιαφέρον τῶν κειμένων αὐτῶν εἶναι πρόδηλο. Δὲν εἶναι μόνο ἡ καλύτερη μαρτυρία τῆς ἐπιβίωσης τοῦ Βυζαντίου καὶ μετὰ τὴν ἅλωση (Byzance après Byzance), γιὰ νὰ προκαλοῦν ἔτσι τὸ γενικότερο ἐνδιαφέρον τῶν Βυζαντινολόγων. Ἰδιαίτερα γιὰ τοὺς Ἕλληνες εἶναι καὶ σημαντικὲς πηγὲς γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ τουρκοκρατούμενου ἑλληνισμοῦ, μνημεῖα τοῦ ἑλληνικοῦ βίου στὴ ζοφερότερη περίοδο τῆς ἱστορίας του, ποὺ συντηροῦν καὶ τρέφουν μὲ ποικίλους τρόπους τὴν ἑλληνορθόδοξη παράδοση καὶ τὴν ἐθνικὴ ἱστορικὴ μνήμη·

Ἡ ἐπισήμανση, ἡ συναγωγὴ καὶ ἡ κωδικοποίηση τοῦ τεράστιου αὐτοῦ φιλολογικοῦ ὑλικοῦ εἶναι ἐπιτακτικὴ ἐπιστημονικὴ ἀνάγκη. Τὴν ἀνάγκη αὐτὴ ἐπισήμανε ὁ ὁμιλῶν πρὸ πολλῶν ἐτῶν στὸν ἀείμνηστο Βολλανδιστὴ π. François Halkin, μὲ τὴν ἐλπίδα ὅτι ἡ Ἑταιρεία τῶν Βολλανδιστῶν, μὲ τὴν τεράστια ἐπιστημονικὴ ὑποδομὴ καὶ ἐμπειρία της, θὰ εἶχε τὴν πρόθεση νὰ ἐπεκτείνει τὸ πρόγραμμά της γιὰ μιὰ νεοελληνικὴ ἁγιολογικὴ βιβλιοθήκη, γιὰ τὴν ὁποία πρότεινα τὸν τίτλο Bibliotheca Hagiographica Neograeca. Διαπίστωσα, μὲ ὄχι εὐχάριστη ἔκπληξη, ὁμολογῶ, ὅτι ὁ διαπρεπὴς Βολλανδιστὴς δὲν ἔδειξε διόλου νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ μεταβυζαντινὴ ἑλληνικὴ ἁγιολογία καὶ μοῦ ἀντιπαρατήρησε ὅτι αὐτὸ τὸ ζήτημα θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπασχολήσει μᾶλλον τοὺς Ἕλληνες Βυζαντινολόγους.

Ἔτσι γεννήθηκε ἡ ἰδέα ἐπιστημονικοῦ προγράμματος, ποὺ θὰ εἶχε ὡς στόχο τὴ δημιουργία μιᾶς Τράπεζας Πληροφοριῶν γιὰ τοὺς μετὰ τὴν ἅλωση ἁγίους, μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς ὀργάνωσης μὲ τὸν καιρὸ τῆς Νεοελληνικῆς Ἁγιολογικῆς Βιβλιοθήκης (Bibliotheca Hagiographica Neograeca). Γιὰ τὴν κατοχύρωσή του πρότεινα στὸ Τμῆμα Φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης νὰ ἐνταχθεῖ στὸ πλαίσιο τῶν ἀσκήσεων τοῦ μεταπτυχιακοῦ προγράμματος σπουδῶν στὴν κατεύθυνση τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας καὶ ἔτσι ἤδη ὑπάρχει στὸ ἰσχύον πρόγραμμα τῶν μεταπτυχιακῶν βυζαντινῶν σπουδῶν τοῦ Τμήματός μας.

Ἤδη τὸ πρόγραμμα ἔχει προχωρήσει καὶ ἔχει ἀποδελτιωθεῖ μέγα μέρος τοῦ ἐκδεδομένου καὶ τοῦ ἀνέκδοτου σὲ χειρόγραφα ὑλικοῦ, ἔχει καταρτισθεῖ ὁ πρῶτος κατάλογος τῶν ἁγίων καὶ τῶν ἁγιολογικῶν θεμάτων (θαυμάτων, ψυχωφελῶν διηγήσεων, νεοελληνικῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν θεμάτων κ.λπ.), ἔχουμε προμηθευθεῖ μέσω ἐρευνητικοῦ προγράμματος ἀρκετὰ χειρόγραφα κυρίως ἀπὸ τὶς βιβλιοθῆκες τοῦ Ἁγίου Ὄρους, καὶ ἔχουμε καταρτίσει τὸ πρῶτο δεῖγμα τῆς ἐργασίας, μὲ πρόχειρους κωδικοὺς ἀριθμούς.

Εἶναι αὐτονόητο, ὅτι ἡ φιλοδοξία μας ὑπερβαίνει τὶς δυνατότητές μας, καθὼς τέτοιο ἐπιστημονικὸ ἐγχείρημα δὲν εἶναι ἔργο ἑνὸς ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος μάλιστα ἐργάζεται στὴν ἐπαρχία, χωρὶς οὐσιαστικὴ ὑποστήριξη. Οἱ μεταπτυχιακοὶ φοιτητές μας ἔχουν προσφέρει στὸ πρόγραμμα τὴ συνδρομή τους, κυρίως σὲ ἐργασίες ἀποδελτίωσης. Ἡ παρούσα ἀνακοίνωση ἔχει σκοπὸ νὰ κεντρίσει τὸ ἐνδιαφέρον τῶν νεοαγιολόγων, γιὰ νὰ στηρίξουν τὸ πρόγραμμα καὶ νὰ τὸ συνδράμουν ἐπιστημονικῶς, θέτοντας στὴ διάθεσή μου ὑλικό, βιβλιογραφικὸ κυρίως. Θὰ ἦταν μάλιστα περισσότερο λυσιτελὴς μιὰ διεπιστημονικὴ συνεργασία μὲ ἄλλα κέντρα, ὅπως λ.χ. μὲ τὸ ΕΙΕ/ΚΒΕ καὶ ἡ ἀνάληψη κοινοῦ προγράμματος.

Στὴν παρούσα μικρὴ ἀνακοίνωση ἐπιθυμῶ ἁπλῶς νὰ παρουσιάσω τὰ ἐπὶ μέρους προβλήματα καὶ νὰ προκαλέσω συζήτηση. Θὰ μοῦ ἦταν ἐξαιρετικὰ εὐχάριστο καὶ χρήσιμο γιὰ τὸν ἐπιδιωκόμενο σκοπό, νὰ ἔχω τὶς σκέψεις καὶ τὶς παρατηρήσεις τῶν ὁμοτέχνων μου.

1. Τὸ πρῶτο καὶ βασικὸ πρόβλημα, ποὺ ἀντιμετωπίζουμε, χωρὶς ἀκόμη νὰ ἔχουμε καταλήξει σὲ ὁριστικὴ λύση, εἶναι τὰ χρονικὰ ὅρια τῆς BHNG. Τὸ ἀφετηριακὸ ὅριο εἶναι, βέβαια, ἡ Ἅλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὡς τὸ τυπικὸ τέρμα τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ ὡς τυπικὸ τέρμα τῆς BHG τῶν Βολλανδιστῶν. Εἶναι πρόδηλο ὅτι ἀναζητοῦνται οἱ μετά τὴν Ἅλωση ἅγιοι, ἀλλὰ ἕως πότε; ὥς τὸ 1821, τὸ 1922, ὥς σήμερα; Πολλοὶ συνιστοῦν τὸ 1821 καὶ ἔχουν ἰσχυροὺς λόγους. Ἀλλὰ τότε πρέπει νὰ μείνουν ἔξω πολλοὶ νεότεροι ἅγιοι καὶ πολλὲς νεότερες ἑορτές, ὅπως λ.χ. ὁ ἅγιος Νεκτάριος ἢ ἡ ἑορτὴ τῆς Ἁγίας Σκέπης. Ἡ προσωπική μου ἄποψη εἶναι νὰ συγκεντρώνεται ἡ ὕλη ἕως σήμερα, καθὼς δημιουργεῖται ἕνα Ταμεῖον νεοελληνικῆς ἁγιολογίας. Ἄλλωστε αὐτὸ ποὺ σήμερα εἶναι πρόσφατο ἢ σύγχρονο, θὰ γίνει καὶ αὐτὸ μὲ τὸ χρόνο σεβαστό.

2. Τὸ πρόγραμμα στηρίζεται στὸ πρότυπο τῆς BHG τῶν Βολλανδιστῶν. Γιὰ τὸν κάθε ἅγιο ἢ γιὰ κάθε θέμα συγκεντρώνονται ὅλα τὰ ἁγιολογικὰ στοιχεῖα, μὲ τὶς ἀρχοτέλειες τῶν κειμένων, καὶ μὲ τὴν ἀπαραίτητη βιβλιογραφία, εἰδικὴ (κατὰ κείμενο) καὶ γενικὴ (κατὰ θέμα).

3. Ἐπειδὴ τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἑλληνικό, κρίθηκε σκόπιμο νὰ καταρτισθεῖ ὁ κατάλογος σὲ ἑλληνικὴ γλώσσα (καὶ ὄχι στὴ λατινική). Γίνεται συζήτηση, ἂν πρέπει καὶ ἂν εἶναι χρήσιμο, νὰ ἀναγράφονται τὰ στοιχεῖα (ὄνομα, τόπος, χρόνος, ἑορτή) καὶ στὴ λατινικὴ (παρενθετικῶς). Αὐτὸ δὲν εἶναι δύσκολο καὶ μπορεῖ νὰ προστεθεῖ ἐκ τῶν ὑστέρων.

4. Καινοτομία τοῦ δικοῦ μας προγράμματος σὲ σχέση μὲ ἐκεῖνο τῶν Βολλανδιστῶν εἶναι ἡ συγκέντρωση καὶ ἡ καταγραφὴ τῶν ὑμνογραφικῶν κειμένων (πλήρων ἀκολουθιῶν, παρακλητικῶν κανόνων, μεγαλυναρίων, ἀκαθίστων κ.λπ.). Τὰ θέματα τῆς κατηγορίας αὐτῆς δὲν περιλαμβάνονται στὴν BHG, κακῶς, κατὰ τὴ γνώμη μου. Ὁ ἁγιολογικὸς φάκελος ἑνὸς θέματος πρέπει νὰ περιλαμβάνει καὶ τὰ ὑμνογραφικὰ κείμενα, ἀφοῦ ἡ ὑμνογραφία εἶναι δίδυμη καὶ μάλιστα σιαμαία ἀδελφὴ τῆς ἁγιολογίας. Οἱ σχέσεις τῶν δύο κλάδων εἶναι ἀμφίδρομες, ἡ μία τρέφει τὴν ἄλλη, καὶ δὲν ὑπάρχει χωρὶς αὐτήν. Ὑπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις πάμπολλες ἁγίων καὶ ἑορτῶν, γιὰ τὶς ὁποῖες δὲν σώθηκαν καθόλου πεζὰ ἁγιολογικὰ κείμενα, ἐνῶ σώθηκαν ἀκολουθίες ἢ ἄλλα ὑμνογραφικά στοιχεῖα (στιχηρά, καθίσματα, ἐξαποστειλάρια, ἀπολυτίκια, κανόνες κ.λπ.). Ἡ παλαιὰ συνήθεια νὰ ἀναγινώσκεται μετὰ τὴν ϛ' ᾠδὴ τῶν κανόνων συναξάριο (σύντομο ἢ καὶ ἐκτενές) σημαίνει ἐξ ὁρισμοῦ ὅτι ὁ ἁγιολόγος ὀφείλει νὰ ἀναζητεῖ τὰ ἁγιολογικὰ αὐτὰ συμπληρώματα τῶν ἀκολουθιῶν. Σὲ πολλὲς περιπτώσεις νέων ἁγίων διαθέτουμε μόνο ἀκολουθία, μέσα στὴν ὁποία βρίσκεται καὶ κείμενο συναξαριακό.

Τὸ θέμα αὐτὸ φρόντισαν νὰ τὸ λύσουν οἱ Βολλανδιστὲς μὲ τὴν ἔκδοση ἰδιαίτερου τόμου, τὴ Bibliographie des Acolouthies Grecques L. Petit (Bruxelles 1926, = Subsidia Hagiographica 16). Τὸ καθαρῶς ἁγιογραφικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ

βιβλίου φαίνεται ἀπὸ τὶς βιβλιογραφκὲς περιγραφὲς τοῦ ἐκδότη, ὁ ὁποῖος πάντοτε ἀναγράφει τὴν ὕπαρξη συναξαρίου ἢ ἄλλου ἁγιολογικοῦ κειμένου μέσα στὸ σῶμα τῆς περιγραφόμενης ἀκολουθίας. Τὴν ἴδια γραμμὴ ἀκολούθησε ἀργότερα ὁ Σ. Εὐστρατιάδης, συμπληρώνοντας καὶ διορθώνοντας τὸν L. Petit. Ἡ χειμαρρώδης κίνηση συγγραφῆς νέων ἀκολουθιῶν (μόνον ὁ μακαριστὸς Γεράσιμος ὁ Μικραγιαννανίτης συνέθεσε περισσότερες ἀπὸ 400 ἀκολουθίες) καὶ ἡ ἔκδοση παλαιότερων ἀπὸ χειρόγραφα κατὰ τὴν τελευταία πεντηκονταετία, πολλαπλασίασε τὶς γνώσεις μας στὰ θέματα τῆς μεταβυζαντινῆς ἁγιολογικῆς καὶ ὑμνογραφικῆς φιλολογίας καὶ κατέστησε περισσότερο ἐπιτακτικὴ τὴν ἀνάγκη συναγωγῆς καὶ καταγραφῆς τοῦ ὑλικοῦ αὐτοῦ, ποὺ θὰ βρεῖ τὸ φυσικό του στέγαστρο στὴ σχεδιαζόμενη Νεοελληνικὴ Ἁγιολογικὴ Βιβλιοθήκη.

5. Ἡ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα μας βιβλιογραφία εἶναι κατὰ τὸ πλεῖστον ἑλληνική. Ἐλάχιστες εἶναι οἱ συμβολὲς τῶν ξένων ἐπιστημόνων ἢ καὶ Ἑλλήνων σὲ ξένες γλῶσσες. Ἡ βιβλιογραφία αὐτὴ βεβαίως συγκεντρώνεται ἀπὸ τὰ περιοδικὰ (*ΕΕΒΣ*, *Θεολογία*, *Κληρονομία*, *Μακεδονικά*, *Θρακικά*, *BZ*, κ.λπ.). Πρόβλημα μέγα εἶναι τὰ μικρότερα περιοδικὰ γενικῆς θρησκευτικῆς ὕλης, ποὺ ἐκδίδουν οἱ κατὰ τόπους Μητροπόλεις, καὶ περισσότερο οἱ αὐτοτελεῖς ἐκδόσεις ἀκολουθιῶν καὶ ἁγιολογικῶν κειμένων, ποὺ πολλαπλασιάζονται συνεχῶς, ἀπὸ κεντρικὰ καὶ ἐπαρχικὰ τυπογραφεῖα. Οἱ ἐκδόσεις αὐτὲς δὲν ἀναγράφονται πάντοτε στὶς βιβλιογραφίες καὶ εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ τὶς παρακολουθεῖ κανείς. Ὑπάρχει ἡ σκέψη νὰ ἀποταθοῦμε στὶς κατὰ τόπους Μητροπόλεις, νὰ θέσουν στὴ διαθεσή μας τὰ ἐν χρήσει λειτουργικὰ κείμενα τῶν νέων ἁγίων τῆς περιφέρειάς τους, καὶ αὐτὸ ἴσως εἶναι «μιὰ κάποια λύση».

6. Ἕνα ἄλλο πρόβλημα εἶναι οἱ μεταβυζαντινὲς ἁγιολογικὲς σχέσεις τῶν ὁμόδοξων λαῶν τῆς Ἀνατολῆς, Ἑλλήνων, Βουλγάρων καὶ Σλάβων. Ὑπάρχουν μερικοὶ κοινοὶ ἅγιοι, καὶ κείμενα ποὺ ἔχουν μεταφρασθεῖ ἀπὸ τὶς σλαβικὲς γλῶσσες στὴν ἑλληνικὴ καὶ ἀντιστρόφως. Πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ λανθάνουν ἀκόμη σὲ χειρόγραφα καὶ πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν.

Με τὸ ἀντικείμενο τῆς BHNG συνδέονται καὶ μερικὰ ἄλλα προβλήματα, ποὺ πρέπει νὰ ἀντιμετωπισθοῦν, εἴτε αὐτοτελῶς εἴτε ὡς Παραρτήματα. Τὸ βασικότερο πρόβλημα τῆς κατηγορίας αὐτῆς εἶναι ἡ νεοελληνικὴ μεταφραστικὴ ἁγιολογία. Ἐννοῶ παλαιότερα βυζαντινὰ ἁγιολογικὰ κείμενα, ποὺ ἔχουν μεταφρασθεῖ στὴ νέα ἑλληνικὴ ἀπὸ ἐπώνυμους καὶ ἀνώνυμους μεταφραστές. Ὡς παραδείγματα ἀναφέρω τὰ μεταφραστικὰ ἔργα τοῦ Μαξίμου Μαργουνίου, τοῦ Ἀγαπίου Λάνδου, τοῦ Μελετίου Συρίγου, τοῦ Γερασίμου Παλλαδᾶ, τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτου. Νεότεροι Συναξαριστὲς μάλιστα, ὅπως ὁ Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, ὁ Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, ὁ Κωνσταντίνος Δουκάκης, ὁ Ματθαῖος, ὁ Λαγγῆς κ. ἄ. ἔχουν διασκευάσει παλαιότερα κείμενα. Ὁλόκληρη αὐτὴ ἡ μεταφραστικὴ ἁγιολογία, ποὺ εἶναι

σαφέστατα νεοελληνική, δὲν ἔχει γίνει ὥς σήμερα ἀντικείμενο ἔρευνας. Οἱ Βολλανδιστὲς τὴν ἀγνοοῦν, ὅπως τὴν ἀγνοοῦν κατὰ κανόνα καὶ οἱ Ἕλληνες ἁγιολόγοι. Εἶναι ἕνα τεράστιο καὶ πολὺ ἐνδιαφέρον πεδίο ἔρευνας, ἡ ἀνίχνευση τοῦ ὁποίου ἔχει καὶ ἐθνικὴ σημασία, ἀφοῦ αὐτὰ τὰ κείμενα γράφονταν «εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν ὠφέλειαν» ἀπὸ τοὺς λόγιους μεταφραστές τους, καὶ εἶναι ἐπίσης δείγματα τῆς παιδείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὴν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας. Χωρὶς ἀμφιβολία πρέπει νὰ συγκεντρωθοῦν καὶ αὐτὰ καὶ νὰ ἀποτελέσουν ἕνα Παράρτημα τῆς BHNG.

Τὸ ἴδιο, ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ πρωτότυπα νεότερα ἁγιολογικὰ κείμενα, ποὺ γράφτηκαν ἀπὸ Νεοέλληνες γιὰ τοὺς παλαιότερους ἁγίους. Δὲν ἔπαυσαν λ.χ. νὰ γράφονται μαρτύρια, ἐγκώμια, βίοι, συναξάρια, ἀκολουθίες κ.λπ. γιὰ παλαιοὺς ἁγίους, ἀφοῦ ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας ἔχει τὴ σφραγίδα τῆς αἰωνιότητας. Ἐδῶ δὲν διακρίνεται τὸ παλαιὸ καὶ τὸ νέο, καθὼς ὅλα αὐτὰ τὰ κείμενα ἀνήκουν στὴν ἴδια περιοχή, τῆς ἁγιογραφικῆς φιλολογίας. Τὰ κείμενα λοιπὸν αὐτὰ ποῦ θὰ ταξινομηθοῦν; Ἀσφαλῶς ὡς νεοελληνικά. Γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς πιστεύω ὅτι τὸ περιεχόμενο τῆς BHNG εἶναι πολὺ εὐρύτερο, καὶ πρέπει νὰ περιλάβει, ἔστω καὶ σὲ ἰδιαίτερα παραρτήματα, ὅλη τὴ μετὰ τὴν Ἅλωση (1453) καὶ ὥς σήμερα ἑλληνικὴ καὶ ἑλληνόφωνη (ἄλλων χριστανικῶν λαῶν, ὅπως λ.χ. τῶν Σλάβων) ἁγιολογικὴ καὶ ὑμνογραφικὴ φιλολογία.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΕΛΕΝΗΣ

ΕΦΙΠΠΟΣ ΑΓΙΟΣ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΤΟΙΧΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Η γνωστή «ιστορική τοιχογραφία» της βασιλικής του Αγίου Δημητρίου στη Θεσσαλονίκη ήλθε στην επιφάνεια μετά την πυρκαγιά του 1917[1]. Καλύπτει μεγάλο τμήμα του νότιου τοίχου της βασιλικής και αναπτύσσεται εκατέρωθεν ενός μεγάλου φεγγίτη, ο οποίος είχε διευρυνθεί σε απροσδιόριστη οικοδομική φάση με επακόλουθο τη μερική καταστροφή της παράστασης γύρω από την τοξωτή παρειά του ανοίγματος[2]. Τα δύο σωζόμενα τμήματα της ιστορικής τοιχογραφίας περιβάλλονται από γραπτό λέσβιο κυμάτιο, στοιχείο που δεν αφήνει την παραμικρή αμφιβολία ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ενιαίο θέμα με δύο επί μέρους ενότητες. Αριστερά ο θρίαμβος ενός ηγέτη, δεξιά το πάθος μιας πόλης. Ένα εικονογραφικό θέμα που παραπέμπει στην Είσοδο του Χριστού στα Ιεροσόλυμα (εικ. 1-4).

Αριστερά του τοξωτού φεγγίτη εικονίζεται έφιππος φωτοστεφανωμένος άνδρας εισερχόμενος με τη συνοδεία του στη Θεσσαλονίκη. Η ταύτιση της πόλης

1. Γ. Σωτηρίου, Περὶ τῶν ἐργασιῶν τῶν ἐκτελεσθεισῶν ἐν τῇ ἠρειπωμένῃ ἐκ τῆς πυρκαϊᾶς βασιλικῇ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης κατὰ τὰ ἔτη 1917-1918, Παράρτημα *ΑΔ* 4 (1918), 3-4 και 26-27, πίν. 13 (εικ. 32), 14 (εικ. 33).

2. Διατηρώ ισχυρές επιφυλάξεις για την ερμηνεία του ζεύγους Σωτηρίου σχετικά με το υποτιθέμενο κατεστραμμένο μεσαίο τμήμα της ιστορικής τοιχογραφίας (Γ. και Μαρία Σωτηρίου, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Ἐν Ἀθήναις 1952, 78-81). Πιστεύω ότι το διπλό πλίνθινο τόξο που προβάλλει στην εξωτερική πλευρά δεν ήταν ανακουφιστικό αλλά η τοξωτή απόληξη μιας εισόδου με μαρμάρινο θύρωμα και διάτρητο φεγγίτη. Το διάφραγμα προσαρμοζόταν σε ένα μικρότερο τόξο το οποίο ενδεχομένως να ήταν υποχωρημένο, όπως συμβαίνει στο διπλανό μονόλοβο παράθυρο. Η αφαίρεση του μικρότερου από τα τρία τόξα προκάλεσε μερική καταστροφή της παράστασης στο αντίστοιχο τμήμα του εσωτερικού μετώπου. Έτσι, δεν λείπει παρά μόνον η προπορευόμενη ανδρική μορφή από την οποία σώζεται το ένα πόδι και μικρό τμήμα από τη στενή πλευρά της εικονιζόμενης βασιλικής. Το πλάτος εκείνης της εισόδου μειώθηκε σε μεταγενέστερη βυζαντινή περίοδο και τελικά τοιχίστηκε στα χρόνια της Τουρκοκρατίας, με ταυτόχρονη διεύρυνση του φεγγίτη. Αξίζει να επισημανθεί ότι το απέναντι μετακιόνιο της μεγάλης κιονοστοιχίας, δίπλα στο μεγάλο πεσσό, ήταν ελεύθερο για την επικοινωνία με το κεντρικό κλίτος ενώ όλα τα υπόλοιπα έως το νάρθηκα έφεραν θωράκια, όπως προκύπτει από τις λαξεύσεις στις βάσεις των κιόνων (επιτόπια προσωπική παρατήρηση). Φαίνεται λοιπόν ότι πρόκειται για την πρωιμότερη και ίσως μοναδική είσοδο της νότιας πλευράς πριν από τη διακόσμησή της με την ιστορική τοιχογραφία.

ενισχύεται από την κατάληξη -*ΚΗ* που σώζεται σε στυληδόν γραφή ανάμεσα στις έφιππες ανδρικές μορφές. Καλοντυμένοι νέοι υποδέχονται τον αναβάτη και τον οδηγούν στο εσωτερικό της πόλης. Η πορεία γίνεται πάνω σ' έναν ωχρό άξονα με κατεύθυνση προς τα δυτικά, σε ένα δρόμο στρωμένο με κλαδιά δένδρων που μοιάζουν με φοινικόφυλλα. Στο ανοιχτόχρωμο βάθος διακρίνονται δύο παράλληλες γραμμές σε προοπτική απόδοση και αετωματικές κατασκευές, ψηλότερα, μία με επιγραφή και άλλες με ανάγλυφες παραστάσεις. Θεωρήθηκε ότι παριστάνεται το στάδιο της Θεσσαλονίκης, άποψη που έγινε γενικότερα αποδεκτή χωρίς κριτικό αντίλογο[3].

Στη δεύτερη ενότητα, δεξιά του ανοίγματος, εικονίζεται το εσωτερικό μιας ξυλόστεγης βασιλικής με το νότιο κλίτος κατάμεστο από γυναίκες, ορισμένες σε στάση ικεσίας, συνωθούμενες κάτω από την πίεση ένοπλων στρατιωτών (εικ. 5-6). Το κάτω μέρος του ίδιου τμήματος είναι εξαιρετικά αποσπασματικό, πλην όμως περιέχει χαρακτηριστικές σκηνές (εικ. 7-8). Δεξιά διακρίνεται έφιππος άνδρας που εισορμά στο κεντρικό κλίτος της βασιλικής και κατευθύνεται προς το Ιερό, κρατώντας προτεταμένο ακόντιο. Μπροστά από την αψίδα, πολύ κοντά στην απόληξη ενός κιβωρίου, υπερίπταται αγγελική μορφή σε κίνηση που δηλώνει την τελική φάση μιας ουράνιας έλευσης στον κατ' εξοχήν ιερό χώρο του ναού. Πάνω από τη στέγη της βασιλικής μεγαλογράμματη κολοβή επιγραφή πληροφορεί για το κτίριο στο οποίο λαμβάνουν χώρα τα γεγονότα: *Ἡ ἁγία ἐκκλησία ἡ ἐν τῷ Στ(αδίῳ)*, σύμφωνα με την ανάγνωση του Γ. και της Μαρίας Σωτηρίου[4].

Η ιστορικ'ί τοιχογραφία της Θεσσαλονίκης παρουσιάζει πολλαπλό ενδιαφέρον και δεν είναι τυχαίο ότι απασχόλησε πολλούς ερευνητές διαφόρων ειδικοτήτων[5]. Όλοι, σχεδόν, αποδέχονται την παγειωμένη άποψη ότι στο αριστερό τμήμα παριστάνεται ένας αυτοκράτορας εισερχόμενος στη Θεσσαλονίκη μετά από νικηφόρα εκστρατεία. Συμφωνούν επίσης ότι στο άλλο μέρος της παράστασης εικονίζεται επίθεση κατά της πόλης και αναζητούν ένα ιστορικό γεγονός ή μια μεταφυσική δοξασία στα Βιβλία των *Θαυμάτων* του Αγίου Δημητρίου.

Σε ό,τι αφορά τον εικονιζόμενο αυτοκράτορα, οι γνώμες διίστανται. Το ζεύγος Σωτηρίου, πιστεύοντας ότι στο δεύτερο μέρος εικονίζεται μία πραγματική

3. Α. Ξυγγόπουλος, *Συμβολαὶ εἰς τὴν τοπογραφίαν τῆς βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1949, 23-38.

4. Γ. και Μαρία Σωτηρίου, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*, 208.

5. Η σχετική με το θέμα βιβλιογραφία περιέχεται στο άρθρο του Γ. Θεοχαρίδη, Ἡ Ἁγία Ἐκκλησία ἡ ἐν τῷ Σταδίῳ(;). Νέαι ἀπόψεις ἐπὶ παλαιοῦ προβλήματος, στο: *Μελετήματα στὴ μνήμη Βασιλείου Λαούρδα*, Θεσσαλονίκη 1975, 203 κ.εξ., όπου αντιπροτείνεται το Σίρμιο αντί της Θεσσαλονίκης ως τόπος των παριστανόμενων γεγονότων.

άλωση της Θεσσαλονίκης, η άλωση από τους Σαρακηνούς, σκέφτηκε να ταυτίσει τον έφιππο αυτοκράτορα με το Λέοντα Ϛ' το Σοφό. Ωστόσο η έλλειψη πληροφοριών για επίσκεψη του Λέοντος στη Θεσσαλονίκη, υποχρέωσε τους δύο ερευνητές να αποσύρουν την άποψη εκείνη και να αφήσουν το θέμα ανοικτό[6].

Το όλο πρόβλημα απασχόλησε έντονα τους ερευνητές στη δεκαετία του '40. Ο E. Kantorowicz μελετώντας εικονογραφικά το θέμα, υποστήριξε ότι η παράσταση, για λόγους τεχνοτροπικούς, δεν μπορεί να χρονολογηθεί μετά τον 9ο αιώνα και πρότεινε τον Ιουστινιανό Β' τον Ρινότμητο επικαλούμενος μαρτυρίες σχετικές με νικηφόρες εκστρατείες ενάντια σε Σλάβους και την επίσκεψή του στην πόλη της Θεσσαλονίκης[7].

Προς την ίδια κατεύθυνση κινήθηκε και ο A. Vasiliev υπερεκτιμώντας τη σημασία των σλαβικών επιδρομών και αμφισβητώντας ώς ένα βαθμό την αξιοπιστία των ιστορικών πηγών. Άφησε να εννοηθεί ότι στην παράσταση υποκρύπτονται κάποια ιστορικά γεγονότα, δηλαδή μια πρόσκαιρη άλωση της Θεσσαλονίκης από Σλάβους, η οποία υποβαθμίστηκε, κατά τη γνώμη του, από τους βυζαντινούς χρονογράφους ως απλή επίθεση[8]. Ο Κυριακίδης, πεπεισμένος ότι πρόκειται για τον Ιουστινιανό τον Ρινότμητο, προσπάθησε να μετριάσει τις υπερβολές του Vasiliev επικαλούμενος κάποια σύγχυση των πηγών ή μια συνειδητή υπερβολή του ζωγράφου, «καλλιτεχνικῇ ἀδείᾳ» όπως θα λέγαμε, ενοχοποιώντας έτσι το δημιουργό της ιστορικής τοιχογραφίας[9].

Ο J. Breckendridge παρακάμπτει το πρόβλημα επισημαίνοντας κάποιες εγγενείς δυσκολίες ως προς το θέμα της ταύτισης του αυτοκράτορα και τη σχέση της στρατιωτικής συνοδείας με το άλλο μέρος της παράστασης. Υποθέτει ότι στο δεξί τμήμα της ιστορικής τοιχογραφίας εικονίζεται ένα άγνωστο θαύμα, το οποίο θα πρέπει να υπήρχε ανάμεσα στα χάσματα που παρουσιάζουν τα Βιβλία των *Θαυμάτων* του Αγίου Δημητρίου[10].

---

6. Γ. και Μαρία Σωτηρίου, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*, 207-209.

7. E. Kantorowicz, The 'King's Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina, *Art Bulletin* 26 (1944), 207-231. Βλ. προηγουμένως A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, 131 και αργότερα G.P. Bognetti - G. Chierici - A. de Capitani d' Arzeo, *Santa Maria di Castelseprio*, Milano 1948, 687, οι οποίοι παρακάμπτουν το θέμα της ταύτισης του αυτοκράτορα.

8. A.A. Vasiliev, L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688, *OCP* 13 (1947), 355 κ.εξ.

9. Στ. Κυριακίδης, Τρεῖς Διαλέξεις: Α'. *Ἱστορικὴ τοιχογραφία τῆς ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Δημητρίου* [Μακεδονικὴ Λαϊκὴ Βιβλιοθήκη 13/ Δημοσιεύματα τῆς Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν], Θεσσαλονίκη 1953, 5-18.

10. J.D. Breckendridge, The "Long Siege" of Thessalonika. Its Date and Iconography, *BZ* 48 (1955), 116-122.

Λύση στο αδιέξοδο επιχείρησε να δώσει αργότερα ο Θεοχαρίδης προτείνοντας μία ακραία ερμηνεία. Αποσύνδεσε το θέμα από τις σλαβικές επιδρομές και συσχέτισε την παράσταση με τις νικηφόρες εκστρατείες του Βασιλείου Β' Βουλγαροκτόνου. Αμφισβήτησε την έως τότε αποδεκτή ανάγνωση της επιγραφής διαβάζοντας *Ἡ ἁγία ἐκκλησία ἡ ἐν τῷ Σι(ρμίῳ)*. Θεώρησε δηλαδή ότι στην ιστορική τοιχογραφία του Αγίου Δημητρίου απεικονίζονται γεγονότα που έλαβαν χώρα στο Σίρμιο[11]. Η άποψη αυτή δεν έτυχε θερμής υποδοχής[12]. Ωστόσο, η προτροπή του Θεοχαρίδη για αναζήτηση ενός οικοδομικού συνόλου μακριά από τη βασιλική του Αγίου Δημητρίου, αντιμετωπίστηκε θετικά από τον J. Spieser, ο οποίος συζήτησε κριτικά την περίπτωση ύπαρξης σταδίου σε άλλη θέση της Θεσσαλονίκης από εκείνη που πρότειναν έως τότε οι ερευνητές[13].

Στο μεταξύ προέκυψαν νέα ανασκαφικά στοιχεία που θέτουν υπό αμφισβήτηση τις γνωστές θεωρίες σχετικά με τη θέση του πολυσυζητημένου σταδίου και της πιθανής γειτνίασής του με τη βασιλική του Αγίου Δημητρίου. Στα τέλη της δεκαετίας του '80 αποκαλύφθηκε το κοίλο ενός κτιρίου θεαμάτων με επί μέρους τυπολογικά χαρακτηριστικά που ταιριάζουν στον τύπο του θεάτρου-σταδίου, όπως τον γνωρίζουμε από ανάλογα κτίρια της ρωμαϊκής περιόδου[14]. Εκτείνεται δυτικά του Γαλεριανού Συγκροτήματος με κατεύθυνση προς την Αγία Σοφία, όπου αναμένεται η απόληξή του. Στο τμήμα εκείνο αποκαλύφθηκαν, πριν πολλά χρόνια, τα θεμέλια και η αψίδα μιας πεντάκλιτης βασιλικής, η οποία συσχετίστηκε με το ναό που εικονίζεται στην ιστορική τοιχογραφία[15]. Η παρουσία της, σε συνδυασμό με τα νεότερα ανασκαφικά δεδομένα, οδήγησε στην άποψη ότι τα γεγονότα της ιστορικής παράστασης δεν εκτυλίσσονται στον Άγιο Δημήτριο αλλά στον επισκοπικό ναό της Θεσσαλονίκης, στην ξυλόστεγη εκείνη βασιλική που προϋπήρξε του θολοσκεπούς ναού της Αγίας Σοφίας[16].

---

11. Θεοχαρίδης, Ἡ Ἁγία Ἐκκλησία ἡ ἐν τῷ Σταδίῳ(;), 214-216.

12. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, II. *Commentaire*, Paris 1981, 132, σημ. 210, όπου και συμπληρωματική βιβλιογραφία.

13. J.-M. Spieser, *Thessalonique et ses monuments du IVe au VIe siècle: contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne* [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 254], Paris 1984, 69-70, 91-96.

14. Γ. Βελένης – Π. Αδάμ Βελένη, Ρωμαϊκό θέατρο στη Θεσσαλονίκη, *Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 3 (1989), 241-252.

15. Γ. Βελένης – Π. Αδάμ Βελένη, Το θέατρο-στάδιο στη Θεσσαλονίκη, *Αρχαιολογία*, 46 (Μάρτιος 1993), 69-75.

16. Α. Μέντζος, Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ ἀρχαιοτέρου ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης, *Μακεδονικά* 21 (1981), 201-220, όπου και η σχετική βιβλιογραφία με τις προγενέστερες ανασκαφικές

Μετά τη σύντομη παράθεση των βασικότερων απόψεων και των ερμηνειών που δόθηκαν για την ιστορική τοιχογραφία του Αγίου Δημητρίου, θα επιμείνω στα δεδομένα της παράστασης επισημαίνοντας κάποια βασικά στοιχεία που διέλαθαν της προσοχής των ερευνητών (εικ. 1-4). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της επιγραφής που συνοδεύει το κτίριο στο δεξί τμήμα της παράστασης. Όλοι σχεδόν, όσοι ασχολήθηκαν με το κολοβό αυτό κείμενο, για λόγους ευκολίας, χρησιμοποίησαν το δημοσιευμένο πανομοιότυπο του Ελβετού ζωγράφου Ζιλλιερόν, έργο του 1918 που φυλάγεται στις αποθήκες του Βυζαντινού Μουσείου (εικ. 4)[17]. Στο πανομοιότυπο εκείνο μεταφέρθηκε η συνοδευτική μεγαλογράμματη επιγραφή ακριβώς όπως τη διάβασε ο Γ. Σωτηρίου και έγινε ευρύτερα αποδεκτή, χωρίς κριτική συζήτηση, με εξαίρεση την ανάγνωση του Θεοχαρίδη η οποία είναι διαφορετική μόνον ως προς το καταληκτήριο τμήμα της επιγραφής.

Αντιπαραβάλλοντας λοιπόν το πανομοιότυπο με το πρωτότυπο, παρατηρούμε ότι η επιγραφή δεν αρχίζει με τις λέξεις «ἡ ἁγία ἐκκλησία» αλλά με τη φράση *Η ΑΚΙΑ ΕΚΛΗΣΙΑ* (εικ. 5, 6). Το γράμμα κάπα, στην τρίτη θέση, είναι σαφέστατο. Ενδεχομένως να πρόκειται για ένα αθώο λάθος αντιγραφής του Ζιλλιερόν ή να παραχαράκτηκε συνειδητά, με υπόδειξη του Σωτηρίου, ο οποίος μεταγράφει αβίαστα «ἡ ἁγία» στη θέση του αυθεντικού *Η ΑΚΙΑ*, χωρίς να δηλώνει την παρέμβασή του στη μεταγραφή. Ο εκδότης αποφεύγει τα παλαιογραφικά σχόλια και προβαίνει αυθόρμητα στο συσχετισμό του εικονιζόμενου κτιρίου με τη βασιλική του Αγίου Δημητρίου. Το ενδεχόμενο διαφορετικής ανάγνωσης ή ενίσχυσης της παραπάνω μεταγραφής θα συζητηθεί στο επίμετρο αυτής της μελέτης.

Η ερμηνεία που δόθηκε στο παρελθόν για τα κτίρια πάνω στα οποία προβάλλεται ο έφιππος αυτοκράτορας, ότι δηλαδή πρόκειται για το στάδιο της πόλης, θα συμφωνούσε απόλυτα με τα τελευταία ανασκαφικά δεδομένα[18]. Πλην όμως, στην ιστορική τοιχογραφία, δεν εικονίζεται το στάδιο αλλά το τείχος της πόλης και μάλιστα το ανατολικό (εικ. 1, 3). Το καλλιμάρμαρο στάδιο της Θεσσαλονίκης,

---

έρευνες. Βλ. επίσης Κ. Θεοχαρίδου, *Η αρχιτεκτονική του ναού της Αγίας Σοφίας στην Θεσσαλονίκη*, Αθήνα 1994, 34-39.

17. Από το έργο του Ζιλλιερόν έγινε ευρύτερα γνωστό το αριστερό τμήμα, με τον έφιππο αυτοκράτορα, επειδή είχε δημοσιευτεί σε οδηγό του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών. G. Sotiriou, *Guide du Museé Byzantin d'Athènes*, Ἀθῆναι 1932, εικ. 85.

18. Θα συμφωνούσε με την έννοια ότι η παράσταση του ιππέα βρίσκεται ανατολικά της εικονιζόμενης βασιλικής και θα ταίριαζε απόλυτα με το κτίριο θεαμάτων που αποκαλύφτηκε κοντά στο Ανάκτορο του Γαλερίου. Φυσικά το τόξο με την υπερκείμενη αετωματική απόληξη για κανένα λόγο δεν μπορεί να ταυτιστεί με τη δυτική πλευρά της βασιλικής του Αγίου Δημητρίου όπως υποστηρίχτηκε (Ξυγγόπουλος, *Συμβολαί*, 33), παρά μόνον εάν δεχτούμε την εύκολη λύση της εικαστικής υπέρβασης.

όπως το ήθελαν οι ερευνητές, είχε εγκαταλειφθεί ήδη από τις αρχές του 5ου αιώνα. Πάνω στα ερείπιά του προσαρμόστηκαν κτίρια ήσσονος σημασίας ενώ μεγάλα τμήματά του λιθολογήθηκαν[19].

Εκείνο που ενδιέφερε το ζωγράφο της ιστορικής τοιχογραφίας δεν ήταν το εξαφανισμένο πια στάδιο, αλλά η σχέση του αυτοκράτορα και της συνοδείας του με το εσωτερικό και το εξωτερικό μέρος της πόλης. Με τις δύο παράλληλες γραμμές δηλώνεται το ανατολικό τείχος της Θεσσαλονίκης, το οποίο απολήγει αριστερά στην Πύλη της Καλαμαριάς, τη γνωστή στις πηγές και ως Κασσανδρεωτική[20]. Εικονίζεται ο νότιος πύργος της πύλης με επιγραφή σε στυληδόν γραφή, από την οποία σώθηκε μόνον η τελευταία συλλαβή του ονόματος [Θεσσαλονί]*ΚΗ* ή [Σαλονί]*ΚΗ*[21].

Το έξω και πιο απομακρυσμένο μέρος της πόλης αποδίδεται με συστάδες δέντρων, οι οποίες παρερμηνεύτηκαν ως πυρκαγιά. Το πλησιέστερο τμήμα έξω από τα ανατολικά τείχη δηλώνεται με μία ομάδα μαρμάρινων σαρκοφάγων[22]: τάφοι με απλές γεωμετρικές διακοσμήσεις, ένας με επιγραφή[23], άλλος με Αφροδίτη και ένας τρίτος με παράσταση θηριομαχίας. Ο τελευταίος, μάλιστα, θεωρήθηκε ισχυρή ένδειξη για την ταύτιση του εικονιζόμενου κτιρίου με το στάδιο της πόλης[24]. Ας σημειωθεί ότι οι τάφοι σε βυζαντινές απεικονίσεις δηλώνονται, κατά κανόνα, με μαρμάρινες σαρκοφάγους, γεγονός που δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης για την ταύτιση της συγκεκριμένης εικαστικής λεπτομέρειας με ένα από τα νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης.

---

19. Βελένης – Αδάμ Βελένη, Ρωμαϊκό θέατρο, 249.

20. Για την Κασσανδρεωτική πύλη και τις σχετικές πηγές, βλ. Spieser, *Thessalonique*, 30, 50-51, 54.

21. Ο τύπος Σαλονί[ΚΗ] φαίνεται εξίσου πιθανός, επειδή δεν είναι σαφές το ύψος του πύργου που υπολείπεται πάνω από την κατάληξη. Ωστόσο, είναι πιθανότερο να έχουμε την πλήρη αναγραφή του ονόματος με μικρότερα τα καμπύλα γράμματα. Για τον τύπο Σαλονίκη, βλ. Α. Θαβώρης, Θεσσαλονίκη-Σαλονίκη. Η ιστορία του ονόματος της πόλεως, *Η Θεσσαλονίκη* 1 (1985), 1-22.

22. Οι σαρκοφάγοι είναι σχεδιασμένες προοπτικά με κυρίαρχες τις στενές πλευρές που φέρουν αετωματικές απολήξεις. Αναφορικά με τις ερμηνείες που δόθηκαν από άλλους ερευνητές γι' αυτές, καθώς και για την κυμαινόμενη άποψη του Σωτηρίου περί σταδίου ή τειχών, βλ. Α. Ξυγγόπουλος, *Συμβολαί*, 28-30, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

23. Υποστηρίχτηκε ότι η επιγραφή εκείνη περιέχει το όνομα του καλλιτέχνη της ιστορικής τοιχογραφίας: Γ. Θεοχαρίδης, Ὁ ζωγράφος τῆς ἱστορικῆς τοιχογραφίας ἐν τῇ βασιλικῇ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, *Μακεδονικά* 4 (1955-1960), 543-545. Η επιγραφή είναι καθαρά διακοσμητική. Σχετίζεται με την πρόθεση του ζωγράφου να δηλώσει τον ποικιλόμορφο και διαχρονικό χαρακτήρα των ταφικών μνημείων. Μέσα από μια τέτοια λογική θα αναζητούσαμε ένα περιεχόμενο σχετικό με την ιδιότητα και την καταγωγή του υποτιθέμενου νεκρού.

24. Ξυγγόπουλος, *Συμβολαί*, 28-29.

Φυσικά το ζητούμενο δεν είναι ο λόγος ύπαρξης του οχυρωματικού περιβόλου και του πλησιέστερου νεκροταφείου στην ιστορική τοιχογραφία αλλά η ταύτιση του αυτοκράτορα και η σχέση του με τα τεκταινόμενα εντός του επισκοπικού ναού. Πρόκειται άραγε για έναν πραγματικό αυτοκράτορα, έναν αυτοκράτορα «ἐν ἐνεργείᾳ», όπως θα λέγαμε, και περί τίνος θριάμβου έγινε τόσος λόγος! Η όλη ενδυμασία του εικονιζόμενου είναι μάλλον πένθιμη παρά εορταστική. Λείπουν τα πλουμιστά ρούχα, τα κόκκινα υποδήματα, το αυτοκρατορικό στέμμα από το κεφάλι και γενικά η όλη περιβολή που θα ταίριαζε σε έναν θριαμβευτή αυτοκράτορα μετά από νικηφόρα στρατιωτική εκστρατεία. Φορεί μαύρο λιτό σκούφο, σκουρόχρωμο μανδύα, μαύρες περισκελίδες και τείνει το δεξί χέρι σε στάση ευλογίας. Μοναδικό δοξαστικό στοιχείο ο φωτοστέφανος. Ο εικονιζόμενος έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός έφιππου μοναχού που δέχτηκε τη θεία χάρη. Ενός αυτοκράτορα που εγκατέλειψε τα εγκόσμια, φόρεσε το μοναχικό σχήμα και συνέδεσε το όνομά του με τη Θεσσαλονίκη, αλλά και με την τοπική εκκλησία.

Ο μόνος αυτοκράτορας που συνδυάζει όλα αυτά τα στοιχεία, σύμφωνα με τις ιστορικές μαρτυρίες, είναι ὁ *Ἀρτέμιος ὁ πρωτοασηκρήτης, μετονομασθεὶς Ἀναστάσιος*[25]. Η βασιλεία του ήταν εξαιρετικά σύντομη. Διήρκησε μόλις 15 μήνες. Ανατράπηκε από τον Θεοδόσιο Γ΄, το έτος 715, εκάρη μοναχός και εξορίστηκε στη Θεσσαλονίκη. Τέσσερα χρόνια αργότερα, στο τρίτο έτος της βασιλείας του Λέοντος Γ΄, αντιπολιτευόμενοι τον αυτοκράτορα απευθύνθηκαν στον Αρτέμιο ζητώντας να αναλάβει σε συμμαχία με τους Βουλγάρους την ανατροπή του αυτοκράτορα: *Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει*, σύμφωνα με τον Θεοφάνη, *Νικήτας ὁ Ξυλινίτης γράφει πρὸς Ἀρτέμιον ἐν Θεσσαλονίκῃ, ὥστε ἀπελθεῖν πρὸς Τέρβελιν, ὅπως μετὰ συμμαχίας βουλγαρικῆς ἔλθῃ κατὰ Λέοντος. ὁ δὲ ὑπακούσας ἀπῆλθε καὶ δίδωσιν αὐτῷ στρατὸν καὶ ν΄ κεντητάρια χρυσοῦ. καὶ ταῦτα λαβὼν ἐπὶ Κωνσταντινούπολιν ἔρχεται. τῆς δὲ πόλεως τοῦτον μὴ δεξαμένης, οἱ Βούλγαροι τοῦτον τῷ Λέοντι παρέδωκαν καὶ φιλοφρονηθέντες ὑπ' αὐτοῦ ὑπέστρεψαν. ὁ δὲ βασιλεὺς τοῦτον σὺν τῷ Ξυλινίτῃ ἀνεῖλεν, ... ·ὁμοίως δὲ καὶ Σισίννιον τὸν πατρίκιον, ... οἱ Βούλγαροι ἀπεκεφάλισαν ὡς συνόντα τῷ Ἀρτεμίῳ καὶ τὸν ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης προέδωκαν τῷ βασιλεῖ, καὶ ἀπεκεφαλίσθη σὺν τῷ Ἀρτεμίῳ*[26].

Ο Θεοφάνης κατονομάζει τρεις ακόμη προσωπικότητες που είχαν την ίδια τύχη και καταλήγει: *τοὺς δὲ λοιποὺς ῥινοτομήσας καὶ δημεύσας ἐξώρισεν*[27]. Το

25. Θεοφάνης (*Theophanis Chronographia*, έκδ. C. de Boor, I, Lipsiae 1883), 383.18-19.

26. Θεοφάνης, 400.18 κ.εξ. Βλ. και Νικηφόρος (*Nikephorus Patriarch of Constantinople. Short History*, έκδ. C. Mango [CFHB 13], Washington, D.C. 1990), 57.1-36, 146.

27. Για το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εξελίχθηκαν τα σχετικά γεγονότα, βλ. P.A. Yannopoulos, Le rôle des Bulgares dans la guerre arabo-byzantine de 717/718, *Byz* 67 (1997), 483-516. Ειδικότερα για τον Αρτέμιο-Αναστάσιο, βλ. στο ίδιο, 486, 490 και 494, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

κίνημα λοιπόν της Θεσσαλονίκης ανέδειξε επτά «ἐν δυνάμει μάρτυρες». Όλοι αναφέρονται με τα ονόματα, τους τίτλους και τις ιδιότητές τους. Εξαίρεση αποτελεί ο αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, το όνομα του οποίου αποσιωπάται. Η σύλληψη του ανώνυμου αρχιεπισκόπου είναι απολύτως φυσικό να έγινε στον τόπο «ἐν ᾧ ἐτάχθη». Προδόθηκε, συνελήφθη από βούλγαρους μισθοφόρους, παραδόθηκε και αποκεφαλίστηκε μαζί με τον Αρτέμιο.

Στο δεξί τμήμα της παράστασης θα μπορούσε να αναζητήσει κανείς το όλο κλίμα της εποχής και τις συνθήκες σύλληψης του αρχιεπισκόπου. Έφιππος στρατιώτης εισορμά στον επισκοπικό ναό κατευθυνόμενος απειλητικά προς το Ιερό (εικ. 8). Το κάτω τμήμα της παράστασης με τον καταδιωκόμενο δεν σώθηκε (εικ. 7). Απέμεινε μόνο η απόληξη του κιβωρίου και, ακριβώς δίπλα, το κεφάλι και τα φτερά ενός αγγέλου που κατεβαίνει για να στεφανώσει, να σώσει και να δοξάσει, σύμφωνα με τις χριστιανικές αντιλήψεις, τον καταδιωκόμενο από βούλγαρους μισθοφόρους, που ενεργούσαν κατόπιν εντολής. Παριστάνεται δηλαδή συνοπτικά η αρχή αλλά και το τέλος ενός μαρτυρίου, ενός ιστορικού γεγονότος που η τοπική εκκλησία αλλά και η ευαίσθητη κοινωνία της Θεσσαλονίκης δεν θα ξεχνούσαν εύκολα. Όχι τόσο το γεγονός της τιμωρίας σε θάνατο ενός επισκόπου, η οποία ήταν αναμενόμενη μετά την αποτυχία του κινήματος, αλλά κυρίως επειδή καταπατήθηκαν θεσμοί αιώνιοι και ιεροί.

Ο ναός της Αγίας Σοφίας, ως μητροπολιτικός ναός, αποτελούσε σε όλη τη βυζαντινή περίοδο το κατ' εξοχήν άσυλο των θεσσαλονικέων[28]. Η παραβίαση του ασύλου από βούλγαρους μισθοφόρους, η οποία έγινε προφανώς με την ανοχή του αυτοκράτορα, αποτελεί ένα γεγονός που δεν περιέχεται στις διηγήσεις των χρονογράφων, αλλά μας το παρέδωσε ο δημιουργός της ιστορικής τοιχογραφίας ενδεχομένως καθ' υπόδειξη κάποιου λόγιου εικονόφιλου που ήταν γνώστης των ιστορικών παραδόσεων.

Η μεταφορά των τραγικών εκείνων γεγονότων στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Αγίου Δημητρίου δεν μπορεί να έγινε κατά τη διάρκεια της πρώτης εικονομαχικής περιόδου. Ούτε στα χρόνια της βασιλείας του Κωνσταντίνου Ϛ' και της μητέρας του Ειρήνης που ακολούθησαν μετά την Οικουμενική Σύνοδο του 787. Η πλέον πιθανή περίοδος για τη χρονολόγηση της ιστορικής τοιχογραφίας είναι τα δέκα χρόνια που μεσολαβούν ανάμεσα στην πτώση της Ειρήνης Αθηναίας και την ανάρρηση στο θρόνο του Λέοντα Ε', του αυτοκράτορα που επανέφερε την εικονομαχική πολιτική. Μέσα στη σύντομη αυτή περίοδο διετέλεσαν στη Θεσ-

28. Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, Η Αγία Σοφία ως μητροπολιτικός ναός και το επισκοπείο, στο: *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*, Θεσσαλονίκη 2001, 550.

σαλονίκη τρεις εικονολάτρες αρχιεπίσκοποι[29]. Ο Θωμάς ως το έτος 806, ο Ιωσήφ Στουδίτης ως το 809 και στη συνέχεια ο Ιωάννης. Η πρωτοβουλία για την εικονογράφηση ενός θέματος, όπως αυτό της ιστορικής τοιχογραφίας μέσα στο ναό του Αγίου Δημητρίου, θα ταίριαζε πολύ καλά στον αρχιεπίσκοπο Ιωσήφ, χωρίς να αποκλείεται μία πρωιμότερη χρονολόγηση στα χρόνια επισκοπείας του προκατόχου του, η αρχή της οποίας τοποθετείται στο έτος 797.

Ας σημειωθεί, ότι εκείνη τη χρονιά βρισκόταν στη Θεσσαλονίκη ως εξόριστος, ο αδελφός του Ιωσήφ, ο πολύ γνωστός Θεόδωρος Στουδίτης. Η αντίδραση των Στουδιτών ενάντια στους εικονομάχους και η κριτική που ασκούσαν σε βάρος των τελευταίων αυτοκρατόρων της δυναστείας των Ισαύρων θα είχε τις πολιτικές και θρησκευτικές προεκτάσεις της. Αμέσως μετά την εξάλειψη των Ισαύρων είναι φυσικό να θεωρήσει κανείς ότι έγιναν κάποιες προσπάθειες απόδοσης τιμών σε άτομα που μαρτύρησαν κατά τη διάρκεια της βασιλείας αυτοκρατόρων που συνδέθηκαν με την πρώτη εικονομαχική περιόδο. Το έδαφος στη Θεσσαλονίκη ήταν εξαιρετικά πρόσφορο. Αν και είχαν μεσολαβήσει τρεις γενιές ανθρώπων από το κίνημα του Αρτεμίου, τα γεγονότα εκείνα όχι μόνον δεν θα είχαν ξεχαστεί αλλά θα είχαν περάσει στη γοητευτική σφαίρα του μύθου. Ό,τι καλύτερο για να μεταπλάσει κανείς ένα πολιτικό γεγονός σε θρησκευτικό και να το εντάξει στον κύκλο των μαρτυρίων. Οι δύο κορυφαίοι του κινήματος της Θεσσαλονίκης, ο ανώνυμος αρχιεπίσκοπος και ο Αρτέμιος-Αναστάσιος εξέφραζαν πολύ καλά το δυαδικό σχήμα εκκλησία-κράτος και ακόμη καλύτερα, για τους Στουδίτες, την τριαδική σχέση κράτος-εκκλησία-μοναχισμός, αφού ο Αρτέμιος έζησε περισσότερα χρόνια ως μοναχός παρά ως αυτοκράτορας. Για τους εικονομάχους, ο Αρτέμιος είχε προσπαθήσει να κατακτήσει το στέμμα και να κυβερνήσει ως τύραννος. Στα μάτια των εικονολατρών είχε πετύχει μια νίκη «ξίφει τελειωθείς», όπως θα έλεγε ένας συναξαριστής. Είχε επιτελέσει έναν ύψιστο αγώνα, έναν θρίαμβο, το θρίαμβο του μαρτυρίου.

Δεν γνωρίζουμε την απήχηση που θα είχε στη Θεσσαλονίκη μια προσπάθεια αγιοποίησης του Αρτεμίου. Το γεγονός ότι τα ιστορικά εκείνα γεγονότα απεικονίστηκαν στη βασιλική του Αγίου Δημητρίου, περίπου έναν αιώνα αργότερα, μέσα σε έναν προσκυνηματικό ναό και μάλιστα στο νότιο κλίτος, αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Είναι το πλέον προσβάσιμο μέρος και απολήγει σε τρίκλιτο παρεκκλήσι που προσαρμόστηκε εκεί σε πρώιμη μεσοβυζαντινή περίοδο, καταργώντας μία

---

29. L. Petit, Le Synodicon de Thessalonique, *EO* 18 (1918), 252. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I, Padova 1988, 424.

από τις κύριες εισόδους της βασιλικής[30]. Πολύ αργότερα διακοσμήθηκε για δεύτερη φορά με παραστάσεις από τον κύκλο του αγίου Ευθυμίου. Απέναντι από την ιστορική τοιχογραφία εικονίζεται ο όσιος Λουκάς και σε άλλη θέση, δυτικότερα, ο φιλομόναχος Γρηγόριος Παλαμάς[31]. Απεικονίσεις αυτού του είδους στο νότιο τμήμα της βασιλικής ίσως δεν είναι τυχαίες. Ενδεχομένως, να υπήρχαν και άλλες παραστάσεις από τον κύκλο των οσίων που δεν σώθηκαν. Το νότιο τμήμα της βασιλικής του Αγίου Δημητρίου δεν αποκλείεται να σχετίζεται με μία παράδοση οσιολατρείας που ξεκίνησε στις αρχές του 9ου αιώνα με πρωτοβουλία του Ιωσήφ Στουδίτη, μιας προσωπικότητας που συγκαταλέγεται ανάμεσα στους κύριους εκφραστές του μοναχισμού.

Ο Αρτέμιος φαίνεται πως δεν πέρασε στα *Συναξάρια*, ούτε στον κατάλογο των αγίων-αυτοκρατόρων. Δεν αποκλείεται όμως να λανθάνει ανάμεσα στους οσίους που φέρουν το όνομα Αναστάσιος ή Αρτέμιος, για τους οποίους ελάχιστα αναφέρουν οι συναξαριστές και συχνά συγχέονται μεταξύ τους. Όπως και αν έχει το θέμα, το βέβαιο είναι ότι δεν πέρασε επίσημα στον κύκλο των αγίων. Εάν πράγματι η προσπάθεια αγιοποίησης του Αρτεμίου-Αναστασίου ανήκει στον Ιωσήφ Στουδίτη, τότε η μη διάδοση της λατρείας μπορεί να αποδοθεί σε έλλειψη κατάλληλων συνθηκών και, κυρίως στο γεγονός ότι το κίνημα του Αρτεμίου δε σχετίζεται άμεσα με την εικονομαχική περίοδο, η έναρξη της οποίας τοποθετείται δέκα χρόνια αργότερα. Η επισκοπεία του Ιωσήφ στη Θεσσαλονίκη κράτησε δύο με τρία χρόνια. Ακολούθησαν άλλα δύο και ανέβηκε στον αυτοκρατορικό θρόνο ο Λέων Ε', ο εγκαινιαστής της δεύτερης εικονομαχικής περιόδου. Το όλο κλίμα δεν ήταν ευνοϊκό για τη διάδοση μιας λατρείας που σχετιζόταν με έναν αυτοκράτορα στασιαστή, έναν αυτοκράτορα των μοναχών, έναν «έφιππο όσιο», όπως παριστάνεται στην ιστορική τοιχογραφία της Θεσσαλονίκης.

---

30. Ν. Μουτσόπουλος, Το παρεκκλήσιο του Αγίου Ευθυμίου στη βασιλική του Αγίου Δημητρίου, στο: *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Γ' επιστημονικό συμπόσιο (18-20 Οκτωβρίου 1989)*, Θεσσαλονίκη 1991, 137-174.

31. Γ. και Μαρία Σωτηρίου, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*, 211, πίν. 81α. Βλ. την πρόσφατη εργασία του Ε. Τσιγαρίδα, Εικονιστικές μαρτυρίες του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στη Θεσσαλονίκη και στο Άγιον Όρος, Πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών (13-15 Νοεμ. 1998) και Λεμεσού (5-7 Νοεμ. 1999) με τίτλο: *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν*, Ι. Μ. Βατοπεδίου-Άγιον Όρος 2000, 193-216, όπου ο άλλοτε θεωρούμενος Ιωάσαφ ταυτίζεται με τον Άγιο Δημήτριο.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Η μεγαλογράμματη επιγραφή που συνοδεύει τον εικονιζόμενο ναό της ιστορικής τοιχογραφίας μεταγράφηκε αρχικά από τον Σωτηρίου ως εξής: «Η ΑΓΙΑ ΕΚΛΗCΙΑ Η ΕΝ Τω CΤ(αδίῳ)»[32]. Είναι φανερό ότι ο εκδότης αποδέχτηκε, σιωπηρά, ένα αυθόρμητο λάθος στην αρχή του κειμένου και διάβασε αβίαστα Η ΑΓΙΑ ... (lectio facilior) στη θέση του αυθεντικού *Η ΑΚΙΑ* ... (lectio difficilior) (εικ. 9) χωρίς καμία επισήμανση. Το ίδιο συνέβη και στην τελική δημοσίευση της βασιλικής του Αγίου Δημητρίου όπου οι δύο συγγραφείς μεταγράφουν: *Ἡ ἁγία ἐκκλησία ἡ ἐν τῷ Στ(αδίῳ)* προσθέτοντας ένα δεύτερο κάπα στην επόμενη λέξη[33].

Εάν θέλαμε να υιοθετήσουμε την ανάγνωση του ζεύγους Σωτηρίου θα προτείναμε τη συνεπέστερη μεταγραφή: *Ἡ ἁ<γ>ία ἐκ<κ>λησία ἡ ἐν τῷ στ[αδίῳ+]*. Στην περίπτωση αυτή είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε τη δευτερεύουσα χρήση του επιθετικού προσδιορισμού. Ότι, δηλαδή, η αναφορά γίνεται στο κτίριο και όχι στο διοικητικό θεσμό της τοπικής εκκλησίας. Φυσικά δεν αποκλείεται οι δύο έννοιες να ταυτίζονται στη συνείδηση του ζωγράφου, εφόσον πρόκειται για επισκοπικό ναό και κατ' επέκταση για το χώρο διαμονής του *ἁγίου ἐπισκόπου*. Στην περίπτωση αυτή, ο τοπικός προσδιορισμός (*ἡ ἐν τῷ σταδίῳ*) φαίνεται περιττός, εκτός και αν θεωρήσουμε ότι ο ζωγράφος ήθελε να ορίσει επακριβώς τη θέση του ναού. Είναι πολύ φυσικό, κατά τη διάρκεια ανέγερσης του θολωτού ναού της Αγίας Σοφίας, να είχε λειτουργήσει πρόσκαιρα μια άλλη εκκλησία της Θεσσαλονίκης ως επισκοπικός ναός, γεγονός που μπορούσε να δημιουργήσει σύγχυση στους θεατές της ιστορικής τοιχογραφίας.

Η παραπάνω ανάγνωση της επιγραφής μόνον ως λύση ανάγκης μπορεί να προταθεί. Δυσκολεύομαι να αποδεχτώ ένα σφάλμα στον επιθετικό προσδιορισμό και μάλιστα στο μοναδικό σύμφωνο μιας τόσο κοινής λέξης. Θα μπορούσε κανείς να επικαλεστεί λάθος οφειλόμενο σε εσωτερική υπαγόρευση[34] ή διττογραφία (αντί γάμα κάπα από την επόμενη λέξη). Το φαινόμενο όμως αυτό απαντά κυρίως σε χειρόγραφα και φαίνεται μάλλον απίθανο στην περίπτωση μιας τόσο σύντομης και ευανάγνωστης επιγραφής. Θα γινόταν άμεσα αντιληπτό από τον γραφέα και θα είχε διορθωθεί στη γένεσή του. Το γεγονός ότι η επόμενη λέξη γράφτηκε με ένα κάπα αντί δύο δεν αποτελεί σοβαρό άλλοθι για να χαρακτηρίσουμε απρόσεκτο τον ικανότατο καλλιτέχνη της ιστορικής τοιχογραφίας. Εξάλλου, η απλοποίηση

32. Σωτηρίου, Περὶ τῶν ἐργασιῶν, 26.

33. Γ. και Μαρία Σωτηρίου, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*, 207-208.

34. A. Dain, *Les manuscrits*, Paris 1964[2], 44-46.

των διπλών συμφώνων αποτελεί κοινό τόπο στη βυζαντινή επιγραφική[35], ενώ σε καμία από τις αναρίθμητες γραφές του επιθέτου *ἅγιος* δεν επισημάνθηκε, προς το παρόν, παρόμοιο λάθος.

Τείνω να πιστέψω ότι η επιγραφή δεν περιέχει το κοινότατο επίθετο *ἁγία* αλλά μια αμάρτυρη λέξη μέσω της οποίας, ο συντάκτης του κειμένου, επιθυμούσε να δώσει ένα διαφορετικό περιεχόμενο στον επιθετικό προσδιορισμό, προκειμένου να αντιδιαστείλει, με λόγο και εικόνα, την προϋπάρχουσα βασιλική από τον θολοσκεπή ναό της Αγίας Σοφίας, ταυτόχρονα όμως και από κάθε άλλο ναό της Θεσσαλονίκης που ενδεχομένως λειτούργησε στο παρελθόν ως επισκοπικός, έστω και για σύντομο χρονικό διάστημα[36].

Καθώς λοιπόν δεν υπάρχει αποθησαυρισμένο από άλλη πηγή θηλυκού γένους επίθετο *ἀκία*, θα μπορούσε κανείς να ανατρέξει στο σπάνιο αλλά πλησιέστερο γλωσσολογικά επίθετο *ἄκιος, -ον*[37] και να αναζητήσει μια μεταφορική σημασία της λέξης με την έννοια ότι η επισκοπή της Θεσσαλονίκης αντιστάθηκε στο σαράκι της εικονομαχικής αίρεσης με συνέπεια τα όσα εικονίζονται εντός της βασιλικής. Στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να δεχτούμε ότι το θηλυκό του επιθέτου *ἄκιος*, που δεν μαρτυρείται αλλά εκλαμβάνεται ως ομοιοκατάληκτο του αρσενικού, ήταν σε χρήση και με τη μορφή *ἀκία*, όπως συμβαίνει και σε άλλα επίθετα με όμοια κατάληξη (-ιος), όπως π.χ. *θαλάσσιος, -ον*, *οὐράνιος, -ον* κ.ά. που απαντούν και ως τρικατάληκτα (*θαλάσσιος, -α, -ον* και *οὐράνιος, α, ον*).

Εάν θέλαμε να επικαλεστούμε ένα ουσιαστικό για την παραγωγή του αμάρτυρου επιθέτου *ἀκια* θα ταίριαζε η λέξη *οἴαξ, -κος* η οποία χρησιμοποιείται μεταφορι-

---

35. Για την αναγραφή της λέξης [εκκλησία με ένα κάπα, ειδικά σε επιγραφές σχετικές με τη Μακεδονία, βλ. D. Feissel, ***Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du IIIe au VIe siècle*** [Bulletin de Correspondance Hellénique, Supplementum 8], Athènes-Paris 1983, αρ. 14.4, 233.3, 238.4, 287.6.

36. Πρόσκαιρες αναστολές λειτουργίας του μόνιμου επισκοπικού ναού είναι φυσικό να υπήρχαν σε κάθε μία από τις μεγάλες οικοδομικές φάσεις του κτιρίου. Ο χρόνος αντικατάστασης της αρχικής τρίκλιτης βασιλικής από την πεντάκλιτη δεν είναι γνωστός. Για την αντικατάσταση της πεντάκλιτης από το θολωτό ναό της Αγίας Σοφίας έχουμε ως terminus ante quem το έτος 787 και για τη φάση της ανακατασκευής του τρούλου το έτος 840 (Γ. Βελένης, Η χρονολόγηση του ναού της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης μέσα από τα επιγραφικά δεδομένα, *Θεσσαλονικέων πόλις* 3 [1977], 70-75). Ως υποψήφιοι επισκοπικοί ναοί, πρόσκαιρης λειτουργίας, θα μπορούσαν να προταθούν οι υπόλοιποι μεγάλοι καθολικοί ναοί της Θεσσαλονίκης από τους οποίους προσφερόταν πολύ περισσότερο η Αχειροποίητος, λόγο γειτνίασης με το επισκοπείο, και λιγότερο η απομακρυσμένη βασιλική του Αγίου Δημητρίου ή ο περίκεντρος ναός της Ροτόντας για την οποία υπάρχουν κάποιες ασθενείς ενδείξεις χωρίς να γνωρίζουμε σε ποια περίοδο θα μπορούσαν να αποδοθούν (S. Ćurčić, ***Some Observations and Questions regarding Early Christian Architecture in Thessaloniki***, Thessaloniki 2000, 18 κ.εξ., όπου και σχετική βιβλιογραφία με το θέμα).

37. LSJ, λ. *ἄκιος, -ον* = *ὁ μὴ ὢν σκωληκόβρωτος*.

κά για τους επισκόπους. Κατ' επέκταση, η επισκοπική εκκλησία θα μπορούσε να αποκαλείται *ἀκία* με την προϋπόθεση ότι έχουμε αποβολή της πρώτης συλλαβής εξαιτίας του ομόηχου άρθρου (*ἡ οἰακία →ἡ ἀκία*). Το γεγονός όμως ότι δεν έχει αποθησαυριστεί σχετικό παράγωγο επίθετο αποθαρρύνει μια τέτοια υπόθεση.

Μοναδική αποθησαυρισμένη λέξη όμοια με το επίθετο της επιγραφής είναι το ουσιαστικό *ἀκία*[38]. Πρόκειται για στρατιωτικό όρο και σημαίνει, κατά κύριο λόγο: τη σειρά, τη στοίχιση, την παράταξη με την έννοια του δρομικού σχηματισμού. Δεν αποκλείεται η ίδια λέξη να χρησιμοποιήθηκε ως επιθετικός προσδιορισμός, προκειμένου να δηλωθεί εμφατικά ο τύπος της βασιλικής με τις τέσσερις σειρές κιόνων, σε αντιδιαστολή από τον τρουλαίο ναό της Αγίας Σοφίας που είχε κτιστεί λίγες δεκαετίες πριν από την κατασκευή της ιστορικής τοιχογραφίας.

Με δεδομένο ότι στην επίμαχη παράσταση μαρτυρείται γεγονός σπίλωσης ιερού χώρου, όπως προκύπτει από τη βίαιη είσοδο στη βασιλική ένοπλου ιππέα, θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει κάποια λακωνική διατύπωση σχετική με τα εικονιζόμενα δραματικά γεγονότα. Στην περίπτωση αυτή θα ταίριαζαν οι λέξεις *ἀεικία* και *αἰκία* μέσα στις οποίες εμπεριέχονται έννοιες απρεπούς συμπεριφοράς, κακομεταχείρισης και ύβρεως. Αυτό όμως θα σήμαινε αποβολή της δεύτερης συλλαβής από την πρώτη λέξη (*ἀεικία→ἀκία*) ενώ για την περίπτωση της δεύτερης λέξης θα πρέπει να δεχτούμε παράλειψη γράμματος εκ μέρους του γραφέα (*αἰκία→α<ἰ>κία*)[39].

Φυσικά, θα μπορούσε κανείς να ανατρέξει και σε άλλες πρωτότυπες λέξεις για την πιθανή προέλευση του επιθέτου *ἀκία*, επικαλούμενος διάφορα γραμματικά φαινόμενα, όπως π.χ. του ιωτακισμού στην παραλήγουσα ή την παρουσία στερητικού άλφα ([α-) στην αρχή της λέξης. Θεωρητικά, θα προέκυπταν ποικίλα εν δυνάμει επίθετα, συμβατά με το περιεχόμενο της παράστασης, τα οποία δεν έχει νόημα να αναφερθούν. Αφήνοντας λοιπόν ανοικτό το θέμα της γλωσσολογικής ερμηνείας και θεωρώντας απίθανη την περίπτωση λάθους στο μοναδικό σύμφωνο θα πρότεινα την παρακάτω μεταγραφή θεωρώντας ως πιθανότερη την περίπτωση της παρουσίας μιας λέξης σχετικής με την καταπάτηση του ασύλου:

+ *Ἡ ἀκία ἐκ<κ>λησία, ἡ ἐν τῷ στ[αδίῳ* +].

---

38. E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A. D. 1100)*, New York 1883, λ. ἀκία, -ας. βλ. επίσης E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* [Österr. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 238], Wien 1994, λ. ἀκία, όπου οι σχετικές πηγές και η παραλλαγή της ίδιας λέξης με δύο κάπα (*ἀκκία*).

39. LSJ, s.v. ἀεικία, αἰκία, καθώς και τα σχετικά ρήματα (ἀεικίζω, αἰκίζω).



Εικ. 9. Λεπτομέρεια της εικ. 2 (η αρχή της αυθεντικής επιγραφής)

ALEXEI LIDOV

LEO THE WISE AND THE MIRACULOUS ICONS IN HAGIA SOPHIA

Miracle-working icons could be regarded among the heroes of the Orthodox church. As we may learn from Byzantine miracle-stories, these icons were perceived as living beings, they could move, speak and even fight with pagans, unbelievers or sinners. The defence of the Orthodox faith was one of their major functions. It is hard to overestimate the meaning of miraculous images in Byzantine Empire. There are political, social, economical, psychological, liturgical, iconographical as well as purely artistic aspects of this general topic. We are just starting to study this phenomenon of great significance, which has been long neglected[1].

Among the most important issues is the role of miraculous images in sacred spaces of the Byzantine churches. The written sources inform us that nearly every church had its own system of relics and miracle-working icons creating a kind of sacred network inside a particular church. Yet nothing survived in its original form. In some cases, however, we are able to reconstruct the concept of

---

1. A recent general discussion of some historical and cultural aspects of the topic, see A. Lidov, Miracle-Working Icons of the Mother of God, in: Maria Vassilaki (ed.), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Athens 2000, 47-57. The only book especially focused on the subject is a collection based on the materials of a symposium organized by the Research Centre for Eastern Christian Culture in Moscow 1994: A. Lidov (ed.), *Chudotvornaya ikona v Vizantii i Drevnei Rusi (The Miracle-Working Icon in Byzantium and Old Rus')*, Moscow 1996. Among main publications examining the problematic of Byzantine miraculous icons, see E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclsm, *DOP* 8 (1954), 83-150; R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985; H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990 (in English transl.: *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, London-Chicago 1994); Nancy Patterson Ševčenko, Icons in the Liturgy, *DOP* 45 (1991), 45-57; Annemarie Weyl Carr, Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople, in: H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C. 1997, 81-99. Analyzed in various aspects, the numerous testimonies to miraculous icons were reflected in the communications of the symposium, "Holy Image" held by the Dumbarton Oaks Center in 1990 and partly published in: *DOP* 45 (1991). The Early Medieval Roman miraculous icons are thoroughly studied in the fundamental monograph by G. Wolf, *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990.

sacred space. In this paper I shall try to present such a reconstruction of a very important project realized by Leo VI the Wise (886-912) in the Great Church of Byzantine Empire[2]. I will argue that this project is of greatest significance not merely for the history of Byzantine iconography, but also for a new research field just established – I mean "Hierotopy", or studies in the making sacred space.

Main Sources

The so-called Imperial Door of Hagia Sophia at Constantinople – central in the row of doors leading from the narthex to the nave of the church – constitute the main source (fig. 1, 2). It is crucial to understand the symbolic concept of this main entrance to the 'Major Church' of the Empire. Nothing has come down to our day of the original decor but the brazen frame of a doorway leading from the narthex to the nave, with a small relief portraying the *Hetoimasia* in the centre of the top plate. Then, there is the renowned mosaic in the Tympanum above the entrance, representing Christ enthroned, with emperor Leo the Wise prostrate at His feet[3]. In Byzantine times, however, there were two miracle-working icons to the sides of the Imperial Door – the icons of Christ and of the Virgin – we find repeated references to these in medieval descriptions of the Constantinopolitan shrines[4].

There are several testimonies of the eleventh to fifteenth centuries. Invaluable information is found in a recently published text of the late eleventh century Latin description of Constantinopolitan shrines, known as the Anonymous Tarragonensis[5]. It informs us about an icon of the Virgin from Jerusalem

2. This article is a considerably developed and modified version of the paper published in Russian some years ago: A. Lidov, Chudotvornye ikony v khramovoi dekoratsii. O simvolicheskoi programme imperatorskogo vkhoda Sophii Konstantinopolskoi, in: *Chudotvornaya ikona*, 44-75. I am very grateful to R. Cormack, S. Ćurčić, Judith Herrin, Nicoletta Izar, G. Majeska and C. Mango for discussing with me various issues concerning this paper.

3. We do not intend to discuss here which emperor is depicted. We accept the opinion of the most scholars who agreed that this is Leo the Wise. It seems important that this identification is supported by some medieval testimonies that will be quoted later. On the identification, see N. Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia, *DOP* 30 (1976), 151-172.

4. The basic historical testimony was presented by G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C. 1984, 206-209.

5. On the manuscript *Tarragonensis* 55 from the end of the 12th century in the Bibliotheca Publica de Tarragone, see Krijnie N. Ciggaar, Une Description de Constantinople dans le *Tarragonensis* 55, *REB* 53 (1995), 117-140.

which was displayed at the entrance to Hagia Sophia: "In the same glorious basilica Sancta Sophia at the entrance doors, covered at the surface in gold and silver, there is another icon (ycona) of the blessed Virgin, that Mary the Egyptian has seen in the church of Jerusalem, when she could not enter in because of the sins she has committed. When, as we have written above, Maria the sinner has seen it and prayed at it, at "that" very moment she has received everything she has asked for. Finally, when the sinner stood in front of the same holy and venerable image of the Virgin to thank for the benefit she has obtained, and also to ask where she can find a place for repentance, dignified for her sins, the holy icon has thus responded: 'If you cross the Jordan, you shall find there a fine place of repose'. That holy icon or image of the Virgin that has thus spoken to the wretched sinner, you can see at the entrance in Sancta Sophia. You can even see that sinner, represented by paints before the same image [of the Virgin]. It is such a pious matter to contemplate how the Virgin is carrying at her breast her noble Son and how the sinful woman, black as her sins, bends her kneels and stretches out her trembling arms supplicating with tears the Virgin to be merciful to her. The work is worthy of admiration"[6].

Another very important Latin testimony occurs in the so-called Mercati Anonymous – a free translation of a Greek description of the Constantinopolitan shrines made no later than the last quarter of the 11th century[7]. In his reference to the Church of Hagia Sophia, the Byzantine author lays special stress on the icon of the Virgin at the main entrance to the church: "In the right part of the church, behind the atrium, at the silver gates, there is an image of Mary on the wall, formerly preserved in Jerusalem; the one to which St. Mary of Egypt prayed in her time, when she heard a voice coming from the lips of the Holy Mother of God. This holy image was brought to Hagia Sophia from the holy city by emperor Leo"[8].

Next in time, come the accounts of Russian pilgrims from the end of the 14th and the beginning of the 15th centuries.

Ignatius of Smolensk (1389) says: "The next day we went to [the Church of] Hagia Sophia, that is [to say to the Church] of the Divine Wisdom. When we came to the great doors, we venerated the miraculous icon of the All-pure Mother of God from which the voice went out to [St.] Mary of Egypt forbidding

6. Ibidem, 125.

7. Krijnie N. Ciggaar, Une Description de Constantinople traduite par un pélerin anglais, *REB* 34 (1976), 211-267.

8. Ibidem, 249.

her entrance into the Holy Church in Jerusalem. [And after she had comprehended her transgressions, she was greatly moved and made the All-pure Mother of God the guarantor of her [resolves]. As soon as she had spoken these words, she suddenly heard a voice from afar, saying: 'If you cross the Jordan you will find a propitious refuge'.] We also venerated the image of the Lord inside the holy church and the [other] venerable holy icons"[9].

And Alexander the Clerk (1394-95): "As you enter the great doors, on the right-hand side stands the icon of the holy Mother of God from which, in Jerusalem, a voice came forth to Mary of Egypt. The great doors [are made] from Noah's Ark. On the left side the Savior is depicted in marble"[10].

Deacon Zosima (1419-1422): "First I venerated the holy Great Church of Sophia where the patriarch lives. I kissed the image of our Lord Jesus Christ before which people confess their sins when they cannot confess them before a father confessor because of shame; it is called the 'Confessor Saviour.' [I also kissed] the image of the All- pure [Mother of God] which spoke to Mary of Egypt in Jerusalem"[11].

Apart from the Russian pilgrims, an account of great interest is to be found in the recently published text by Symeon of Thessalonike (a. 1400), which describes the solemn entrance of the patriarch to the church on Sundays and feasts: "The patriarch comes downstairs [from the south gallery. – A.L.] to enter the narthex. When he reaches the beautiful [imperial] doors, he venerates the holy image of the Mother of God here, near which is an icon of St. Mary. The saint is said to have taken her monastic vows before this very image of the Mother of God"[12].

Regrettably, the historical testimony does not contain any precise information about the character and techniques of the images of Christ and of

9. Majeska, *Russian Travelers*, 92-93. In parenthesis is the text added in the *Nikon Chronicle*.

10. Ibidem, 160-161.

11. Ibidem, 182-183.

12. J. Darrouzès, Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel, *REB* 34 (1976), 46-47. The entrance took place at the beginning of the vespers on Saturdays, Sundays and holidays. Immediately after venerating the icon of the Mother of God, the patriarch entered the church and, turning to the west wall, "thrice venerated the holy image of the Savior above the beautiful doors". Symeon of Thessalonike refers to an image of St. Mary of Egypt near the icon of the Mother of God. The situation of this image is not quite clear with the narrow wall space between the main entrance and the right-hand door leaves no space for another icon. The "image of St. Mary" might have been compositional part of the icon of the Mother of God, as *Anonymus Tarragonensis* informs us, see supra, notes 5-6.

the Virgin left and right of the royal gates. Most probably, they were fairly large, and made on boards or special panels – as testified by traces of mounts found at a height of approximately two meters in the marble facing the east narthex wall to the sides of the royal gates[13]. This is the only material confirmation of the presence of two miraculous images, which the Russian pilgrims venerated by kissing before they entered the Great Church.

The Icon of the Saviour Confessor

Of the icon Christ, we learn that it was known as the 'Confessor Saviour', and heinous sinners ashamed to confess to their father confessor made penitence before it. Alexander the Clerk's words, *preobrazilsja Spas na mramore* ("the Savior is depicted [better, is transfigured – A.L.] in marble"), no doubt, refer to an essential characteristic of the icon. We do not know up to this day, however, whether if this reference related to the artistic technique (stone relief, painting on marble, or mosaic), a peculiar iconography or to a miracle story that has not come down to us.

Two other Russian pilgrim accounts may also pertain to this icon. Before coming to the altar, Stephen of Novgorod (1349) noticed: "A truly magnificent icon of the holy Savior stands there. It is called the 'Mount of Olives' because there is a similar one in Jerusalem"[14]. Here, the pilgrim relates the icon to one of the sacred articles in the churches of the Mount of Olives in Jerusalem.

Anthony of Novgorod, who visited the Great Church in 1200, speaks of a large mosaic image of Christ near the doors of Hagia Sophia, with one right-hand finger unpainted and encased in gilded silver. This finger also occurs in a legend of the punishment of a presumptuous painter who aspired to depict the Lord exactly the way He looked in His earthly life: "And, in his presumption, he made a large image of the Saviour in mosaic on the wall [var.: Also here at the doors he portrayed a great Saviour in mosaic on the wall]; a finger is missing on the right hand of the image, for, as he was finishing his labour, the artist said contemplating it: 'O Lord, I have portrayed You as You appeared when You lived on earth'. And a voice did come from the image: 'Have you ever seen me?'

---

13. This observation belongs to Robert Van Nice. See Majeska, *Russian Travelers*, 208.

14. Ibidem, 30-31, 209, 225. Stephen of Novgorod says that he walked "between the walls, holding a candle" to approach the icon. In the actual architectural context of Hagia Sophia, this description corresponds the closest to the narthex. By "circumventing the place", a pilgrim could emerge from the south aisle into the narthex to get back to the nave through the central gates.

Then, the artist lost speech and died. The finger was never added to the image but forged out of silver and gilded"[15].

It is noteworthy, that Anthony's account of this mosaic icon is immediately followed by a mention of the portrayal of emperor Leo the Wise on the monumental icon: "To the sides of the door [var.: To the sides of the gates of paradise, above] stands a great icon depicting Kyr Leo ho Sophos (Leo the Wise) with a gem in his brow, which sparkles as fire [as the moon] in the dark to spread its light all over Hagia Sophia [interpolated: We asked why he was painted here; why this honour was done him that befit a saint; to this the clergy told us that...] this king, Kyr Leo, took a scroll [in Babylon] in the tomb of holy prophet Daniel and copied it learnedly [interpolated: and kept it with him; many years after his death, some people brought it to Constantinople, where philosophers translated it into Greek; it enlisted the names of Greek kings] telling who would reign in Constantinople (Tsargrad) as long as it stands"[16]. Most probably, Anthony of Novgorod refers to the mosaic icon above the entrance representing the emperor bowing to an enthroned Christ. It is hard to expect that another portrayal of Leo the Wise was preserved for almost three centuries after his death at about the same place. So, according to Anthony's account the mosaic icon of Christ with 'the silver finger' and the image of Leo the Wise were represented close to each other near an entrance into the church.

However, the accounts of the two Novgorodian pilgrims are not concrete enough about the localisation of the image of Christ, and bear no cross reference to each other or any other information about the icon of the Saviour Confessor[17].

---

15. See Chr. Loparev (ed.), Kniga Palomnik, Skazaniya mest svyatykh vo Tsaregrade Antonia archiepiskopa Novgorodskogo v 1200 godu, *Pravoslavny Palestinsky Sbornik* 51 (1899), 7, 53. One redaction of the Pilgrim Book adds these words of Christ to the icon-painter: "Though you may be boasting, it was not you who depicted me, but I wanted it this way. Likewise did King Abgar send an artist like you to paint me, but he could not have done so if I had not favoured to have my God-man image portrayed for believers in me to worship. Why are you vainly deluding your mind if you have never seen me? When I wanted my all-pure image preserved from oblivion by King Abgar, for the sake of his heartfelt faith, he had not seen me but believed. So you will not paint me from this day on".

16. See Kniga Palomnik, 7-8, 53-54. Byzantine ideas of Leo the Wise as prophet are analyzed by C. Mango, The Legend of Leo the Wise, *ZRVI* 6 (1960), 59-93, esp. 71-72.

17. In G.P. Majeska's opinion (The Image of the Chalke Savior in Saint Sophia, *Bsl* 32 [1971], 284-295; Idem, *Russian Travelers*, 28-29, 209-212), the reference of Anthony of Novgorod to the icon of the Savior "with the finger" could have pertained to the mosaic icon of the Chalke Savior (full-

The Icon of the Mother of God from Jerusalem

We know much more about the icon of the Mother of God that spoke to St. Mary of Egypt. One of the most renowned relics of Christendom, its status was characteristically higher than that of the Saviour Confessor. According to Symeon of Thessalonike, it was this icon that the patriarch venerated at the start of festive liturgies[18].

The tradition of the icon goes back to a well-known episode in the *Life* of St. Mary of Egypt, ascribed to Sophronius of Jerusalem (†644)[19]. According to this story, Mary, a courtesan of Alexandria, came to Jerusalem, and early in the morning of the Feast of the Exaltation of the Cross decided to visit the Basilica of Constantine the Great (Martyrium) in the complex of the Holy Sepulchre. Yet, the sinful woman was four times stopped at the entrance by a heavenly power lest she see the relic of the True Cross displayed in this day. Shedding tears of repentance, she appealed then to the image of the Mother of God above her in the porch for Her intercession before Christ, who "incarnated to call sinners to repent"[20]. Mary was forgiven and entered the church to see the

---

length, with the Gospel) above the main entrance, but on the west wall inside the church – not in the narthex. Stephen of Novgorod mentions this icon – a copy of the renowned image of Chalke above the entrance to the imperial palace.

As I see it, however, another reference by Anthony of Novgorod could concern the Chalke image of Christ at Hagia Sophia: "At the side doors in the narthex, a great Christ is depicted on the wall in mosaic, standing. A priest lit a censer in his front [all days and nights long] and incensed before him. Once a voice came from the image to the priest: 'Is pola eti despota!' Three days later, this priest was appointed Patriarch": Kniga Palomnik, 54. The iconographic type of the standing Christ speaks in favor of its identification with the Chalke image. Then, there is a connection with the rite of the patriarchal entrance to the Great Church, when the patriarch turned for exceptional veneration of the icon of the Savior above the entrance (Darrouzès, Sainte-Sophie, 46-47). Immediately after he entered the nave, the bishops on the patriarch's retinue chanted 'Is pola eti despota!' (Glory to the Lord!) – the word which the Christ of the mosaic icon addressed to the pious priest, prophesying his coming patriarchate. The rather obscure words "at the side doors to the narthex (pritvor)", however, make this assumption hypothetical. See below, note 108.

18. Darrouzès, Sainte-Sophie, 46-47.

19. The 7th century redaction of the *Life* of St. Mary of Egypt (BHG 1042) in: PG 87/3, 3697-3725, 3713. An English transl. by Maria Kouli, in: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D. C. 1996, 65-94, esp. 82-85. This *Life* took shape of the oral stories spread among the Palestinian monks of the 6th century: K. Kunze, *Die Legende der heiligen Maria Aegyptica: ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16. Unveröffentlichen deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen*, Berlin 1978; E. Poppe – Bianca Ross, *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, Dublin 1996.

20. *Life* of St. Mary of Egypt, 3713C.

precious relic. As she was leaving the church, she again called to the icon, imploring the Virgin "to be her guide on the way of repentance and salvation"[21]. Then, she heard a voice that sent her to hermitage in the wilderness of Jordan.

Tremendously popular throughout Christendom, this story graphically showed the power of heartfelt repentance, which turned a great sinner into a venerable saint. The icon of the Virgin was venerated as a great relic mentioned, probably, for the first time by the Piacenza Pilgrim in the 6th century ("a portrait of Blessed Mary on raised place")[22]. The polemics in the period of Iconoclasm made it one of the crucial arguments of icon-worshippers. St. John of Damascus cites the episode in all three of his Apologies[23]. This part of the *Life* is amply quoted in the Acts of the Seventh Oecumenical Council (787). "We saw this icon in the holy city of Christ our Lord, and often kissed it", one of the participants said[24]. In the first half of the 9th century Epiphanius, a Byzantine pilgrim, informs us: "On the left side of the Saint Constantine is the icon of the very holy Theotokos, who forbade Saint Mary to enter the church on the day of Exaltation. There also she made her promise"[25]. The place was razed to the ground in 1009 during the great destruction of the Holy Sepulchre complex by caliph Al-Hakim. In the early 12th century, Daniel the Abbot of Russia saw only the "great doors" of the Basilica of the Holy Sepulchre, and noted the place where the venerated icon of the Mother of God had been: "There is now a small church on the spot where a very large church used to be. There are great gates here, facing east. St. Mary of Egypt came to these doors, and was about to enter, and to kiss the shrine. But the power of the Holy Spirit barred her the way to the church. Then she prayed to the holy Mother of God, for there was Her icon standing in the porch (pritvor) near those doors, and felt she could now enter the church and kiss the Holy Cross. From these doors it was that she left for the wilderness of Jordan"[26].

---

21. *Ibidem*, 3713D.

22. J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, 83, 177.

23. Johannis Damasceni, *De sacris imaginibus*, in: PG. 44/1, 1280A; 44/II, 1313B; 44/III, 1416D.

24. Mansi, 13, 89A.

25. Povest Epifaniya o Ierusalime i suschikh v nem mest pervoi poloviny IX veka, ed. V.G. Vasil'evski, *Pravoslavny Palestinsky Sbornik*, IV/2, Book II, Saint-Petersburg 1886, 11, 22, 73-76; Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 117.

26. See Žitie i khoždenye Danila, Russkiya zemli igumena, 1106-1107 gg., ed. M.A. Venevitinov, *Pravoslavny Palestinsky Sbornik*, I/3 (1883), 27; Žitie i khoždenye Danila, Russkiya zemli igumena, *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi, XII vek*, Moscow 1980, 40-41; Daniil Egumeno, *Itinerario in Terra sancta*, ed. M. Garzaniti, Rome 1991, 92. An English transl. by J. Wilkinson – W.F.Ryan (eds), *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*, London 1988, 131.

The place, where the famous icon of the Virgin had been standing, was marked by a fresco replica of the miraculous image, as one may learn from the testimony of Saewulf, a Latin pilgrim who visited Jerusalem some years before Daniel the Abbot: "In the west wall of the chapel of Saint Mary is to be seen, painted outside, the picture of the Mother of God. Mary the Egyptian was once repentant with all her heart, and praying for the help of the Mother of God, and was wonderfully consoled by the figure in the picture speaking by the power of the Holy Spirit, as may be read in her Life"[27].

According to the Mercati Anonymous, the miraculous icon was at Hagia Sophia of Constantinople as early as the 11th century, brought from Jerusalem by emperor Leo[28]. A simple deduction from the available data allows us to assume that the reference is to Leo VI the Wise (886-912).

It is noteworthy that this emperor was known for collecting renowned relics from all over Christendom to gather them together in the Byzantine capital. Possibly, it was he who brought from Jerusalem the relics of the Passions, which were in the Holy Land as late as the 9th century. According to the Russian Primary Chronicle for 911, the Russian ambassadors saw "the Passions of the Lord – the Crown of thorns, the Nails, the Chlamis of purple, and sacred relics, to preach their religion and show to them the true faith". They were shown to them in the Imperial palace on Leo VI's order[29]. Leo VI also brought to Constantinople the relics of St. Lazarus from Cyprus, St. Mary of Magdala from Ephesos and of St. Mary Cleophas and St. Martha[30]. In the 11th century the Greek source of the Mercati Anonymous informed the Constantinopolitan pilgrims: "Indeed, the emperor Leo brought the sainted Lazarus from Cyprus to the city of Constantinople, and he built the monastery of St. Lazarus. The same emperor, moreover, brought in addition the body of the sainted Mary of Magda-

27. *Jerusalem Pilgrimage*, 1099-1185, 103.

28. See infra, note 3.

29. *Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi, XI – nachalo XII veka*, Moscow 1978, 52-53; J.F. Wortley, What the Men of Kiev saw at Tsaregrad in 911, *The Seventh Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of papers*, Boston 1981, 16.

30. *Patria Constantinoupoleos* (*Scriptores originum Constantinopolitanarum*, ed. Th. Preger, Leipzig, 1907), IV.33.288; Chr. Walter, Lazarus a Bishop, *REB* 27 (1969), 197-208, 200-201. For a recent discussion of St. Lazarus' relics translation, see B. Flusin, L'Empereur et le Théologien: À propos du Retour des reliques de Grégoire de Nazianze (BHG 728), in: I. Ševčenko – Imgrad Hutter (eds), *AETOS. Studies in honour of Cyril Mango*, Stuttgart-Leipzig 1998, 151-153.

la from Ephesus. And in that place therefore was buried St. Mary, next to the Seven Sleepers (of Ephesus), and likewise the relics of Sts Martha and Mary"[31].

The emperor Leo's desire to have a famous icon of the Virgin from Jerusalem, one more relic of a renowned saint, seems a part of large scale and long term program. It is noteworthy that "The Icon Who Spoke to St. Mary of Egypt" was brought and placed at the entrance of Hagia Sophia, exactly where it had been at the basilica gates in Jerusalem, where it was also open for kissing. It means that the particular sacred space with all its historical and religious connotations had been transferred with the miraculous icon.

The fact allows us to assume that the miracle-working icon was to become one of the crucial elements in the symbolic program of the Imperial Door in Hagia Sophia at Constantinople. The only surviving part of this program that one may see now, is the Tympanum mosaic representing Leo the Wise bowing before Christ enthroned.

Probably, Leo VI, known for theological erudition, elaborated the whole iconographic program of the main entrance to Hagia Sophia. This program incorporated a specific system of sacred relics[32] linked by one symbolic concept. The icons of "The Mother of God Who Spoke to St. Mary of Egypt" and the "Confessor Saviour" were united by the idea of repentance and divine mercy giving hope of salvation even to great sinners.

The Door of Noah's Ark timber

In this context it seems very significant that the two icons formed a kind of frame for another famous relic – the Imperial Door itself, which was made, as tradition had it, from the timber of Noah's Ark covered by gilded silver plates. The earliest references to it are from the 10th century. The *Diegesis* on the construction of the Hagia Sophia included in the *Patria Constantinopoleos* informs us: "In the second narthex the doors were made of ivory (three to the right, three to the left, and between them) three other doors: two of the middle size, and between them there was the very big one of gilded silver. All the doors were gilded. Inside these doors instead of normal wood there was the Wood of

---

31. Ciggaar, Une Description de Constantinople, 249. All these translations were events of great religious and political significance.

32. In the Byzantine world the miraculous icons containing the divine grace and healing power were considered in the category of sacred relics. For a recent discussion of this issue, see A. Lidov, The Sacred Space of Relics, in: Idem (ed.), *Christian Relics in the Moscow Kremlin*, Moscow 2000, 14, 16.

the Ark"[33]. It was one of the biggest relics of Byzantium, the doors were of 7,6 m. height and 4 m. width[34]. It was identified among the other doors as *βασιλικαί*, *μεγάλαι*, or *πύλαι τῆς κιβωτοῦ*[35]. There is an early reference to the "doors of gilded silver" came to us through the *Book of Ceremonies* by Constantine Porphyrogenitus, son of Leo the Wise[36]. The Mercati Anonymous paraphrased the 11th Byzantine original, mentions three doors made of Noah's Ark timber, which performed miracles every day[37]. A reference to the Door can be found in the twelfth-century Description of Hagia Sophia which interpreted the three central doors as a symbolic image of the Holy Trinity[38]. About 1200, according to the testimonies of Anthony of Novgorod and Robert de Clari, not only the timber but also some details of the Door's lock were venerated as miraculous objects. Both Russian and French visitors to Hagia Sophia noted the special healing power of the tubular lock hanging at the ring of the great monastery gates, made entirely of silver[39]. In the Palaiologan period "The great Noah's Ark gates of the church" were worshipped by pilgrims and the entire congregation, who ascribed to them a healing power[40]. We do not know precisely when the relic appeared at Hagia Sophia. It could be a part of the Justinian's project. Yet we cannot rule out the possibility that it, too, came to the Great Church in the reign of Leo the Wise[41].

---

33. *Patria Constantinoupoleos*, I, 97; G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, 205, 244-245.

34. On the system of the western doors to Hagia Sophia, see Christine Strube, *Die westlische Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, Wiesbaden 1973.

35. E.M. Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, 1, Athens 1907, rp. 1983, 174.

36. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae* (ed. J. Reiske [CSHB], Bonn 1829), 192; ed. A. Vogt, *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des Cérémonies*, II, Paris, 1939, 2.

37. Ciggaar, Une Description de Constantinople, 249.

38. *There being symbolically, a triple entry yawning out of the middle of the protemenisma (for the holy places are accessible to those who have been tauhgt that there is one God in the Trinity) towards him who passes the great quantity of silver which at once meets him near the doors*: C. Mango – J.S.F. Parker, A Twelfth-Century Description of St. Sophia, *DOP* 14 (1960), 237, 243.

39. Kniga Palomnik, 8, 54, 74; Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, ed. P. Lauer, Paris 1956.

40. Majeska, *Russian Travelers*, 207. The *Russian Anonymus* (Ibidem, 130-131, 182-183) of the 14th century records: "Christians worship at these doors for healing comes from them".

41. The "Noah's ark" door is gone, and its fate is unknown. The present-day door was probably made during the Fossati restoration in 1847-49 (T. Lacchia, *I Fossati architetti del Sultano di Turchia*, Rome 1943, 94). There is an Italian drawing (*Cod. Barb. Lat.* 4426, fol. 46r) presumably copied from the original by Ciriaco of Ancona, that might give an impression of how the Imperial Doors looked.

Of this ancient door only the bronze plating of a doorpost is extant[42] (fig. 3). An embossed relief above the head of the entering worshipper, in the centre of the top panel, makes the symbolic concept somewhat clearer. It represents a throne with an open book on it, and a bird flying down from above – all inscribed in an arch resting on two pillars (fig. 4). The book inscription, in Greek, adapted quotations from the Gospel according to St. John (10.7-9): "So said the Lord: I am the door of the sheep. By me if any man enter, he shall go in and out, and find pasture". The relief is a graphic metaphor of the Church as the abode of salvation. The throne is an image of the Throne of the Second Coming (the *Hetoimasia*). The grace of the Holy Spirit is embodied in the dove coming down to the Gospel open and sounding, the Noah's Ark Door and every one who enters the church. The arch is a traditional emblem of the Church and, no less important, an iconic allusion to Noah's ark, seen as one of the essential prototypes of the Temple. In fact, Byzantine theology and hymnography referred to Christ as a New Noah. In his sixth sermon "On Lazarus", John Chrysostom thus interprets the story of Noah's deliverance: "Yet there were mysteries in the event related; the past prototyped the future; to be more precise: the Ark was the Church; Noah – Christ; the dove– the Holy Ghost, and the olive branch- God's mercy"[43]. 'The Noah's Ark Doors' symbolically represented Christ in His church, at the same time promising salvation and mercy of the Lord to the righteous (Gen 7.1)[44].

Thus, there were three miraculous relics included in the symbolic program of the Imperial Door: the door proper and the two icons, of Christ and the Mother of God. They were united in the theme of repentance, divine mercy and salvation found by entering church.

The Tympanum Mosaic

This revealed symbolic context allows us to take a new look at the Tympanum mosaic above the entrance – one of the best-known and most

---

42. For all details, see P.A.Underwood, Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul: 1957-1959, *DOP* 14 (1960), 210-213, fig. 13. This brass frame is traditionally dated to the 6th century, though a later date seems more probable. The Justinianic date has been questioned on epigraphical grounds. Some letters of the inscription point out the 10th century as the most probable date (Underwood, Notes, 212). C. Mango recently (C. Mango – A. Ertug, *Hagia Sophia. A Vision for Empires*, Istanbul 1997, 14) suggested the same date as the Tympanum mosaic. See also R.S. Nelson, The Discourse of Icons. Then and Now, *Art History* 12/2 (1989), 140-150.

43. Joannis Chrysostomi, *De Lazaro* VI, PG 48, 1037.

44. On this symbolism, see H. Hohl, Arche Noe, in: E. Kirschbaum (ed.), *Lexikon der christlischen Ikonographie*, I, Rome, Freiburg, Basel, Wien 1994,178-179.

enigmatic compositions in Byzantine iconography (fig. 5). More than fifteen works specially dedicated to it have been published since its restoration in 1932[45]. Its content and symbolic concept, however, remain an open question to this day[46]. Scholarly interpretations group round two basic ideas. According to one, the mosaic symbolically represents the divine investiture of the earthly king, who obtains his power from Christ the Wisdom. This idea, which belongs to André Grabar[47], later found support from Zaga Gavrilović[48], who also regards the concept in the context of Leo the Wise's Annunciation sermon, and

---

45. A series of works emerged in the 1930s under the direct impact of T. Whittemore's publication: T. Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia in Istanbul. Preliminary Report on the First Years Work 1931-1932. The Mosaics of the Narthex*, Oxford 1933; C. Osieczkowska, La mosaique de la Porte Royale à Sainte-Sophie de Constantinople et la litanie de tous les saints, *Byz* 9 (1934), 41-83; J.D. Stefanescu, Sur la mosaique de la Porte Imperiale à Sainte-Sophie de Constantinople, *Byz* 9 (1934), 517-523; A.M. Schneider, Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophienkirche zu Konstantinopel, *Orientalia Christiana* 32 (1935), 75-79; Fr. Dölger, Justinians Engel an der Kaisertür der H. Sophia, *Byz* 10 (1935), 1-4; A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, 100-106; H.E. Del Medico, Les mosaiques du Narthex de Sainte-Sophie. Contribution à l'iconographie de la Sagesse Divine, *Revue archéologique* 12 (1938), 49-66. Of special importance among later publications are: L. Mirković, Das Mosaik der Kaisertür im Narthex der Kirche der Hl. Sophia in Konstantinopel, in: *Atti del' VIII Congresso di studi bizantini* (1951), II, Rome 1953, 206-217; Idem, O ikonografiji mozaika iznad carskih vrata u narteksu crkve Sv. Sofije u Carigradu, *Starinar* n.s. 9-10 (1958-1959), 89-96; J. Scharf, Der Kaiser in Proskynes. Bemerkungen zur Deutung des Kaisermosaiks in Narthex der Hagia Sophia von Konstantinopel, in: *Festschrift P.E. Schramm*, Wiesbaden 1965, 27-35; E.J.W. Hawkins, Further Observations on the Narthex Mosaic in St. Sophia at Istanbul, *DOP* 22 (1968), 153-166, pl. 1-12 (observation results from the new mosaic restoration); Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 151-172 (with an historiographic review of the basic concepts); Z. Gavrilović, The Humiliation of Leo VI the Wise. The Mosaic of the Narthex at Saint Sophia, Istanbul, *CahArch* 28 (1979), 87-94; A. Schmink, "Rota tu volubilis". Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken, in: L. Burgman – Marie-Theres Fögen – A. Schmink (eds), *Cupido legum*, Frankfurt am Main 1985, 211-234.

46. R. Cormack. Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul, *Art History* 4/2 (1981), 141; Idem, Patronage and New Programs of Byzantine Iconography, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle-New York 1986, 620-623. Among recent interpretations, see H. Franses, *Symbols, Meaning, Belief: Donor Portraits in Byzantine Art*, (Ph. D. dissertation, London University 1992), 30-60; Ch. Barber, From Transformation to Desire: Art and Worship after Byzantine Iconoclasm, *Art Bulletin* 75 (1993), 7-16.

47. Grabar (*L'empereur*, 100-106) developed on, and supplemented his concept; Idem, *La peinture byzantine*, Génève 1953, 91-92, 96-97; Idem, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957 (rp. Paris 1984), 250-252.

48. Gavrilović, The Humiliation. 87-94.

accordingly dates the mosaic to the end of the 9th century, when this text was written. Recently this interpretation has been supported by Robin Cormack[49].

The other interpretation, proposed in its time by Lazar Mirković[50], and developed in detail by Nicholas Oikonomides[51], puts the idea of repentance into the foreground as the semantic focus of the composition. Historically the appearance of the Tympanum mosaic was conditioned by events round Leo the Wise's fourth marriage and clash with Patriarch Nicholas Mystikos.

The symbolism of the relics of the royal entrance analysed above – reminiscences of repentance and salvation – speaks for this latter interpretation which is, however, open to major clarifications, for which we ought to regard the basic iconographic features of the scene.

Christ, represented enthroned in the centre, holds in His hand an open Gospel with the inscription: *Εἰρήνη ὑμῖν. Ἐγώ εἰμὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.* ("Peace be unto you. I am the Light of the world") – a combination of two addresses by Christ in the Gospel according to St. John (20.19, 26; 8.12). The words "Peace be unto you" were addressed to the Disciples, as Christ twice appeared unto them after Resurrection, "when the doors were shut". The Byzantine iconography of this gospel subject represents Christ against the background of gates symbolizing the entrance to the Heavenly Kingdom. The other quotation "I am the Light of the world: he that followeth me shall not walk in darkness, but shall have the light of life", is also semantically connected with the theme of entrance and the way to salvation. Of much significance was the appearance of this inscription on the symbolic threshold marking the transition from the twilit narthex, the place of catechumens, excommunicates and penitents, to the floodlit nave.

This combination of the two verses from the St. John's Gospel is extremely rare. Mirković found an explanation for it in Leo the Wise's penitential poem (*ᾠδάριον κατανυκτικὸν*) written most probably because of his uncanonical fourth marriage[52]. The emperor appeals to Christ and the interceding Virgin imploring for forgiveness on Doomsday. The words in the mosaic inscription "Peace be unto to you. I am the Light of the world" written on the opened

49. R. Cormack, The Mother of God in the Mosaics of Hagia Sophia in Constantinople, in: *Mother of God*, (as supra, note 1), 114, 116.

50. Mirković, O ikonografiji, 89-96.

51. Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 151-172.

52. *Ὠιδάριον κατανυκτικόν*: PG 107, 309-314; Mirković, O ikonografiji, 92.

Gospel, could be interpreted in this context as a direct reply of Christ to the penitent emperor in front of the Throne of the High Judge[53].

Another crucial characteristic of the Tympanum mosaic is the posture of the prostrate emperor clinging to Christ's feet – non-typical of emperors' portraiture[54]. The closest iconographic analogy is offered by the scene of "The Penitence of David", in particular, a miniature in the Parisian manuscript of the Homilies of Gregory of Nazianzus, 879-883 (*Bibl. Nat., Par. gr.* 510, fol. 143v)[55]. Of great expressive power are semantic parallels between the stories of David and Leo the Wise. David repents his ignominious marriage with Bathsheba, the wife of Uriah, whom he had put in a dangerous position to be killed (2 Sam 11-12). God accepts his penitence, but David pays with the death of his firstborn by Bathsheba. Likewise, Leo sought to expiate in prayer the sin of a fourth marriage, expressly banned by all ecclesiastical laws and viewed as adultery. The emperor insisted on church recognition of his marriage – all the more essential after the birth of his 'firstborn' son and heir, the future Constantine VII Porphyrogenitus. It was not just a personal but a state and political matter, an ultimate condition to save the dynasty. Engaged in political games patriarch Nicholas Mystikos categorically refused to recognise the marriage. Creating a religious and political scandal he twice ordered the emperor out of festive liturgies, at Christmas and Epiphany 906/907, stopping him at the Door of Hagia Sophia[56].

53. Ibidem.

54. The symbolism and iconography of the attitude are analyzed in detail by A. Cutler, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, Pennsylvania State University 1975, 53-110 ("Proskynesis and Anastasis").

55. Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 157-158. Most probably this imperial manuscript itself was known to Leo the Wise, a pupil of patriarch Photios, who was the probable ideator of the manuscript iconography: L. Brubaker, Politics, Patronage, and Art in the Ninth Century Byzantium. The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B.N.GR. 510), *DOP* 39 (1985), 1-13.

56. For the historical context of, and basic literature on the tetragamy controversy, see Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 161-176. The most detailed account of the developments is to be found in the 10th century *Life* of Euthymius (BHG 651), ed. Patricia Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP*, Brussels 1970, 245-250 (bibliography on tetragamy). The *Life* of Euthymius, 74-79 contains an expressive description of the emperor's behavior after the patriarch stopped him in the main Door of Hagia Sophia: "The emperor wept and, flooding the holy floor with his tears, went back without a word, and entered the mytatorium through the right door. Then he summoned several metropolitans and learned from them everything they had done and signed. He replied to them with a moan from his despondent heart: 'I count on Christ Son of God, Who descended from heaven to save us miserable sinners. May He have mercy on me the greatest sinner

Yet a church council was convened for this purpose in 907 accepted the emperor's repentance – which historical records describe as deep and sincere – and resolved to admit him to church after he did penitence.

Oikonomides did not think that the emperor could have voluntarily ordered himself to be depicted in humiliation over the main entrance to the Great Church, and so supposed a later date of 920, when after the death of Leo VI a church council had approved the position of Nicholas Mystikos in the tetragamy contradiction[57]. In Oikonomides' opinion, the mosaic was intended to graphically remind the viewer of the Patriarch's final victory over the crowned sinner.

We can hardly agree with this interpretation as the developments of 907 brought triumph to Leo the Wise as ruler and Christian, for the Eastern Church tradition viewed repentance as a feat of piety, and a gift of divine wisdom as the only way to salvation[58]. Forgiveness given to Mary of Egypt, a great sinner, after the intercession of the icon of the Mother of God, was a kind of guarantee for the penitent emperor in his meditations on Doomsday and the destiny of his son and heir. It is indicative in this respect that, according to the 10th century *Typikon* of the Great Church, the Psalm 50 (51) of penitence, where David asks God to cleanse him from the sin of his lawless marriage, was sung at matins immediately after the entrance into the church from the narthex[59], through the Imperial Door under the Tympanum mosaic[60]. It was a manifestation of penitence and triumph at the same time.

One may find the same logic of criticism in the recent book "Empereur et prêtre" by Gilbert Dagron who dedicated several pages revealing the ideological context of the Tympanum mosaic[61]. Dagron has convincingly demonstra-

---

of all, and embrace me as the prodigal son, and adopt me again in His catholic apostolic Church through the prayers of our father the Patriarch and your entire Holy Synod!' The reading of the Holy Gospel began at that very instance, and the groans of the emperor as he shed torrential tears made all who heard weep and lament with him – not only the congregation but even the metropolitans". For a recent discussion of the tetragamy topic, see S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden-New York-Köln 1997, 133ff.

57. Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 170-172.

58. These ideas are reflected in numerous patristic texts on the topic of repentance: M. Arranz, Les prieres penitentielles de la tradition byzantine, *OCP* 57 (1991), 87-143, 309-329; 58 (1992), 23-82.

59. Mateos, *Typicon*, I, XXIII-XXIV.

60. It is noteworthy that in the Byzantine illuminated psalters the ps. 50 has been illustrated by the miniature "The Penitence of David" (e.g., *Par. gr.* 139, fol. 136v, second half of the 10th century).

61. G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "cesaropapisme" byzantin*, Paris 1996, 129-138.

ted that the public repentance was a traditional, in some sense canonical, form of the Byzantine imperial self-representation from Constantine the Great onwards. The penitence of king David has been established as a powerful model and symbolic prototype. From this point of view Leo the Wise on the Tympanum mosaic was "the image of all Davidic emperors". According to Dagron, *le repentir de Léon VI fut assurément sincère mais théatral, et la pénitence tourna à l'apothéose*[62].

In this historical and symbolical context one may suggest that the two different interpretations of the Tympanum mosaic are not contradictory. The initial idea of penitence did not exclude the fundamental concept of Holy Wisdom and imperial investiture. These two messages could co-exist in the same image simultaneously revealing its special power in particular liturgical moments. In the specific spatial context of the ritual entrances to Hagia Sophia the messages were addressed to an emperor who, according to the ceremonial, prayed and bowed three times before the Imperial Door, holding a lit candle[63]. During this rite of the earthly ruler, penitence and divine blessing were equally present. The iconic image of the Tympanum mosaic was temporarily unified with the 'living icon' of imperial ritual beneath and in this dynamic sacred environment two symbolic concepts of the mosaic became really inseparable.

The Miraculous Prototypes

The revealed sacred space had one more aspect which could be named the miraculous one. As we remember, the Tympanum mosaic represented above three miraculous relics, possibly, formed a part of the original concept. It presumably meant that the Byzantine emperor was praying and bowing in front of the relic and icons and beneath the mosaic image in a potentially miracle-working realm. In this 'miraculous context' one may re-examine the strange iconography of the Tympanum mosaic (fig. 5). Its unique character has been noticed by many scholars but still remains without an appropriate explanation[64]. The icono-

62 Ibidem, 137.

63. Grabar, *L'empereur*, 101; G.P. Majeska, The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, in: *Byzantine Court Culture* (as supra, note 1), 5. The emperor attended the liturgy with the ceremonial entrance through the Imperial Door, normally closed, only few times a year: on Easter, Pentecost, Transfiguration, Christmas and Epiphany, and occasionally on some other feasts.

64. For a recent discussion, see Franses, *Symbols*, 62; Barber, From Transformation to Desire, 11-15.

graphy seems even more unusual in a case of the iconic image above the main entrance to the Great Church of the Empire intended to serve a model for other churches. However, this mosaic composition has never been repeated.

The unknown image-maker used an archetype of the Trimorphon (the central image between two in medallions) that has determined the pictorial structure of the Byzantine Deesis, with its dominant idea of supplication. The left medallion of the mosaic, flanking the image of Christ enthroned, confirms this parallelism. The Mother of God significantly portrayed in a three-quarter turn above the emperor imploring for salvation, stretches out the hands to Her Son, addressing Him in intercession (an image destined to become traditional in Deesis compositions as they had taken shape in Byzantine monumental art by the 11th century).

The right-hand medallion, however, represents not John the Baptist but a frontal image of an archangel with a sceptre, token of authority, in his hand. With brows raised in wrath, he gazes aside from Christ – perhaps, at the person who enters the church from the south narthex door. Most probably, this is Archangel Michael, the heavenly guard personifying divine power and protecting the church gates from sinners[65]. Byzantine illustrations to the *Life* of St. Mary of Egypt depict him barring entrance to the sinful woman[66]. The image of an archangel, embodiment of God's will, is present even in the earliest iconographic redactions of "The Penitence of David". As the Mother of God personifies intercession, so does Michael the inevitable Judgment. It is not by chance that both become prominent in Leo the Wise's poem of repentance, whose probable influence on the Tympanum mosaic has been pointed out above in conjunction with the inscription on the Gospel in Christ's hands[67]. The power of the Archangel image is stressed by the empty space beneath. The image-maker deliberately avoids the expected symmetry of the composition, possibly, leaving the visual space for a real person entering the church who could be an invisible counterpart to the image of prostrating emperor.

The fact that the Mother of God and the Archangel are represented not full-length but in medallions appears to be of great significance. The use of *imagines clipeatae*, memorial portraits, reveals memory about real objects than merely depictions. It is noteworthy that all the images in the Tympanum mosaic

---

65. Cf. Mirković, O ikonografiji, 89-95; Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic, 158.

66. S. Radojcić, Una poenitentium. Marija Egipatska u srpskoj umetnosti XIV veka, *Zbornik Narodnog muzeja*, 4, Belgrade 1964, 255-264, 258.

67. Mirković, O ikonogrfiji, 92.

did not have any accompanying inscriptions originally. This detail embarrassed even the Byzantines who some centuries later added the letters IC XC beside the head of Christ enthroned[68]. All these details suggest special prototypes of the mosaic images. Our knowledge of the entire symbolic program of the Royal Gates allows to suppose that the author of the iconographic concept could have portrayed objects of worship – famous miraculous icons of Christ, the Mother of God and the Archangel which could be easily recognisable by the contemporaries. This may explains a certain amount of artificiality and the unique character of the composition. Actual miraculous items around the Imperial Door might be supplemented by the 'virtual' ones depicted above. As the actual emperor at the ritual entrance, the emperor in the mosaic could be represented in the space of miraculous shrines.

This statement is difficult to prove because, with very few exceptions, we have no idea what the main Byzantine miracle-working icons looked like. Furthermore, as far as we may learn from the later practice, to the Byzantine mind the idea of miraculous object was not strictly connected with a specific pictorial scheme. It was not the scheme, but the miracles performed by icons that seem to define them. Their identification was rather a matter of spiritual encounter experienced by people and reported in texts or oral tradition. However, one may provide indirect evidence to support the 'miraculous' origins of the mosaic icons in the Tympanum.

Christ enthroned.

The connection of the image of Christ enthroned (fig. 6) with a highly venerated prototype has been already suggested by James Breckenridge[69]. Analysing the iconography of Byzantine coins he came to a conclusion that the image of Christ on the lyre-backed throne, which appeared on the 9th and 10th century Byzantine coins as well as in the Tympanum mosaic, reproduced the same most famous icon. This concerns the mosaic image of Christ enthroned above the imperial throne in the east apse of the Chrysotriklinos, the principal throne room of the imperial Sacred Palace[70]. Emperors always prayed to this icon as they started out for Hagia Sophia and came back to the palace in an expression of "servants submission and adoration of the King of Kings"[71]. They

68. Hawkins, Further Observations, 156-158.

69. J.D. Breckenridge, Christ on the Lire-backed Throne, *DOP* 34-35 (1980-1981), 247-260.

70. Ibidem, 257.

71. D.F. Beliaev, *Byzantina. Ežednevnye i voskresnye priemy vizantiiskikh tsarei i prazdnichnye vykhody ikh v khram Sv. Sofii v IX-X vekakh*, Saint-Petersburg 1893, II, 16, 35, 47, 229, 244.

lay prostrate before the icon in the attitude of Leo the Wise in the mosaic. The image re-appeared in the new decoration of Chrysotriklinos in the reign of Michael III (856-866), soon after the Iconophiles' victory, as we learn from a Byzantine epigram, glorifying the image of Christ that "shines above the imperial throne and confounds the murky heresies"[72]. In the reign of Basil I (867-886), father of Leo the Wise, the image of Christ enthroned was established on coins, thus becoming the principal state symbol which retained this role under Leo, Alexander and Constantine Porphyrogenitus[73] and, as scholars argue, had particular significance for the Macedonian house[74]. It seems very probable that the maker of the Tympanum iconography intended not merely to represent Christ as the heavenly ruler, but to recall the major icon of the Empire and the role of the Macedonian dynasty in the meaning of icon-worship. The image of Christ enthroned, replicated at the threshold of Hagia Sophia, could have mystically connected the two most important imperial sacred spaces in the Great Palace and in the Great Church. The same repentant attitude of the *proskynesis*, performed by the emperors before two icons of Christ, revealed this connection in more profound and symbolic way.

It is significant that the entire Tympanum mosaic could have been perceived as a miracle-working image of Christ. The 14th century Russian Anonymous Description of Constantinople, based on a Greek original, says after the mention of the Noah's Ark Door: "There is a miraculous icon of the Savior high above the doors; this Savior heals many sick"[75]. The legend connects a miracle and a relic with this image: "A candelabrum with an iron chain hung before this Savior; attached to the chain was a little glass with oil. Beneath the little glass stands a stone pedestal with a cup and wood from Noah's Ark bound with iron from the ark on the pedestal. Oil dripped into this cup from the candelabrum; the little glass with the oil came loose and [fell], breaking the cup in two and splitting the stone pedestal. The little glass did not break, however, and the oil did not spill. This pedestal is bound with iron bands, with the cup attached to it

72. *Anthologie grecque*, ed. P. Walz, Paris 1960, I, 106. Cf. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, 184. The decoration described in the epigram, most probably, has been executed between 856 and 866.

73. On the iconography of coins, see P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III: *Leo III to Nicephorus III, 717-1081*, Washington, D.C. 1973, 154-158.

74. Breckenridge, Christ on the Lire-backed Throne, 248.

75. Majeska, *Russian Travelers*, 130-131.

so that Christians may see it and the sick be cured"[76]. So, the actual miraculous icons of the Saviour Confessor and the Virgin from Jerusalem, as well as the mosaic images above co-existed in the sacred environment of a 'historical' miracle made present by a special reliquary. All together, they created a multi-layered sacred space, including the visual imagery of the Tympanum mosaic, the real icon-objects beside the Noah's Ark Door, and the environment created by the reliquary in front of them. The reliquary, with the wood from Noah's ark was connected with the main relic of the Imperial Door. At the same time, the cup containing the holy oil from the glass lamp before the miraculous icon of Saviour high above the door associated the reliquary with the Tympanum mosaic. Thus, the reliquary became a cornerstone of this sophisticated spatial program, in which all the sacred layers were merging in a single whole. We do not know when precisely, before the mid-14th century, this program had taken shape. Yet, it indirectly confirms the original miraculous status of the mosaic image of Christ enthroned.

The Virgin in supplication.

For the image of the Mother of God in the Tympanum mosaic (fig. 7), there are a number of possible prototypes. According to the iconographic type the image could be connected with the Agiosoritissa icon in the Chalkoprateia church in Constantinople[77], as it appeared on Byzantine seals and on the early 12th century Sinai icon with the inscribed representations of the chief miraculous icons[78]. Yet this iconographic type of the Virgin was quite wide-spread and there are no specific reference to the Chalkoprateia shrine. Another possibility is the Virgin image of the Chrysotriklinos mosaic program displayed there near the Christ enthroned. Apart from this image of Christ, the epigram of the Anthologia graeca (I. 106) also refers to the image of the Mother of God above the entrance to Chrysotriklinos, described as "the divine gates and guardian"[79]. Yet we know nothing about this image, except this characteristic,

---

76. Ibidem, 130-131. Majeska (The Image of the Chalke Savior, 284-295) relates this tradition to the Chalke image of Christ on the west wall of the Hagia Sophia nave. We cannot conclude from the text, however, to which of the two images of Christ above the entrance the tradition refers. Visual observations of the floor of Hagia Sophia did not allow us to find the spot where the stone reliquary pillar had been.

77. Janin, *Eglises CP*, 246-251. Chryssanthe Baltoyanni, The Mother of God in the Portable Icons, in: *Mother of God*, 147-148 (as supra note 1).

78. G. Sotiriou – Maria Sotiriou, *Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ*, 1-2, Athens 1956-1958, 125, 146-147.

79. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 184.

and its presence in the Chrysotriklinos space could not be considered as a crucial argument for the identification.

In my opinion, however, the representation of a venerated icon in the Tympanum mosaic might had been symbolically connected with the miraculous image of the Virgin known to have spoken to Mary of Egypt, and brought by Leo the Wise to Hagia Sophia for a special purpose. From the Anonymous Tarragonensis we have learnt that the Virgin was represented with the Child, and St. Mary of Egypt has been depicted, possibly on the same panel beneath the image of the Virgin[80]. So the pictorial schemes of the images were certainly different. However, from later tradition of the miraculous icon worship we know that the same miraculous prototype could be represented in different iconographic types, sometimes with the same inscription. A precisely dated complex of 1192 survives in the Panagia Arakiotissa in Lagoudera on Cyprus. There are a fresco-icon of the standing Virgin with the Child in her arms on the south wall before the sanctuary barrier (inscribed 'Arakiotissa'), an image of the Virgin Paraclesis with hands stretching in prayer on the east wall to the north of the barrier (inscribed 'Eleousa') and an actual icon of the half-length Hodegetria, probably, originally situated to the left of the Royal doors of the barrier (inscribed 'Arakiotissa' too)[81]. All three images together were made by the same painter and displayed very close to each other as an inseparable iconographic program in the sacred space framing the entrance to the sanctuary. They created a kind of complex of the Virgin Arakiotissa miraculously appearing in three symbolically connected, but visually different images which could be venerated together and separately.

The same approach, deeply rooted in the Orthodox tradition, might have been presented in the symbolic program of the Imperial Door to Hagia Sophia. The Jerusalem icon beneath and the mosaic depiction in the medallion of the Tympanum were interwoven in the concept of the miraculous protection of the Mother of God. The idea of supplication embodied in the image of St. Mary of Egypt on the Jerusalem icon (through the probable gesture of hands raised in prayer) had received new life and force in two icons of the Virgin and was addressed to two miraculous images of Christ – Christ enthroned in the Tym-

---

80. Ciggaar, Une Description de Constantinople, 125 (as supra note 6).

81. For the fresco-icons, see A. Nicolaides, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudera, Chypre: Études iconographiques des fresques de 1192, *DOP* 50 (1996), 107-109, 110-111, fig. 3-5, 77-78. For the Hodegetria icon, see A. Papageorgiou, Icon of the Virgin Arakiotissa, in: *Mother of God* (as supra note 1), no 62, 406-407.

panum mosaic and unknown image of Saviour Confessor to the left of the Imperial Door.

One may find a possible reflection of this powerful program in the iconography of the 11th century Constantinopolitan liturgical scroll (Jerusalem, Stavrou 109). Two marginal miniatures represent a kind of the Deesis composition with an icon of the Mother of God with the gesture of supplication, to the right, and Christ represented enthroned in a circle, to the left of the text[82]. It was the icon the miniature painter sought to show, as the waist-length image of the praying Mother of God is the only framed marginal illumination of the scroll. Both miniatures frame the prayer of the Little Entrance. It is apt to recall here that the Little Entrance was made in Hagia Sophia through the Imperial Door of the narthex, flanked with the icons of Christ and the Mother of God, who spoke to Mary of Egypt – also presented to the right of the entrance, as in the scroll[83]. When the emperor prayed and bowed three times before the Imperial Door, the patriarch read the prayer of the Little entrance looking at the relics of the Noah's Ark and the miraculous icons of Christ and the Virgin[84].

It is noteworthy that the motif of forgiveness appears in the Trisagion prayer, whose initial words frame the images of Christ and the Mother of God: "Give wisdom and reason to the supplicant, and scorn not the sinner but accept his repentance for salvation". So, it seems probable that the iconography of the Constantinopolitan scroll could be an indirect reflection of the Hagia Sophia entrance program with all its liturgical connotations.

In this context another unique Constantinopolitan program might be reconsidered. I mean a reliquary from Sancta Sanctorum – a Byzantine gift of the tenth century (now in the Museo Sacro della Biblioteca Apostolica, Vatican City,

82. A. Grabar, Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures, *DOP* 8 (1954), 172-173, fig. 2; P. Vokotopoulos, *Μικρογραφίες τῶν Βυζαντινῶν χειχογράφων τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων*, Athens-Jerusalem 2002, no 19, 96–123. For a liturgical study of the Jerusalem scroll, see A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome (Dissertation)*, Louvain 1968, 257-263.

83. On the tradition of the Little Entrance in Hagia Sophia, see D.F. Beliaev, *Byzantina*, II, 153; T.F. Mathews. *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park and London 1971, 138-147; R. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [OCA 200], Rome 1978, 30, 192. In contemporary liturgical practice, the priest kisses the icons of Christ and the Mother of God to the sides of the Royal Doors of the iconostasis during the Little Entrance.

84. Majeska, The Emperor, 5.

inv. 1898 a,b)[85]. Inside a wooden case, on either side of the relics of the True Cross, three pairs of images are represented. In the upper zone there are half-length figures of Christ blessing and holding the Book and of the Virgin stretching her arms in prayer to the right of Christ. In the middle register the frontal busts of the archangels in imperial vestments are depicted, and below two full-length images of Peter and Paul the Apostles are portrayed. The iconographic program of the Vatican reliquary is completed by the depictions on the lid: an image of the Crucifixion, with some very rare details, on the external side and a frontal standing figure of St. John Chrysostom on the internal surface. The holy bishop of Constantinople holds in two hands an open Gospel inscribed in Greek: "The Lord said to his disciples: ' I am giving you these commands so that you may love one another" (John 15.17), a clear message to the Latins.

Scholars agree that the reliquary was sent as a special gift from Constantinople to the Roman pope in the tenth century. Robin Cormack suggested that this object could be offered by Nicholas Mystikos in conjunction with the successful Synod of 920, when in the presence of papal legates the tetragamy of Leo the Wise was finally condemned[86]. In our mind, however, an equally convincing hypothesis would be, that the precious reliquary of the Holy Cross was presented by Leo the Wise himself to the legates of the Roman pope supported the emperor in his controversy with the patriarch at the Constantinopolitan synod of 907. The iconography of the reliquary could be connected with the most important program of the Imperial Door of Hagia Sophia, and appeared possibly in conjunction with the same church synod of 907. It is noteworthy that in later church iconography all three pairs of images on the reliquary (Christ and the Virgin in supplication, the archangels, Sts Peter and Paul) were clearly associated with the theme of the entrance into the church. In some instances they were represented all together in the door's area. The symbolism of the Entrance forms one of the most significant messages of the Sancta Sanctorum reliquary. In the special iconographic context of the flanking images the cross-shaped cavity for the precious relics of the Redemptive Sacrifice could be perceived as an iconic space of the passageway – the Gates of Salvation, a traditional metaphor of Christian theology. So, the maker of the

85. F.E. Hyslop, A Byzantine Reliquary of the True Cross from the Sancta Sanctorum, *Art Bulletin* 16 (1934), 333-340, fig. 1-3; A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur la dévéloppement d'une cult*, Paris 1961, no 667, 487; Annemarie Weyl Carr, Staurotheke, in: *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, 843-1261*, New York 1997, no 35, 76-77.

86. R. Cormack, Painting after Iconoclasm, in: *Iconoclasm*, 151, 153.

Sancta Sanctorum reliquary intended to present an image of sacred space reflecting the church iconography.

It seems that the unique Imperial Door program of Leo the Wise, though never repeated directly, created a kind of archetype to be reproduced in later iconography. Here, perhaps, the tradition began of placing particular images of Christ and the Mother of God to the sides of the gates leading both from the narthex to the nave, and from the nave to the altar. Such paired iconic images were regularly met in Byzantine churches from the 10th century onwards[87]. This concerns a sublime tradition graphically embodied in the symbolic structure of the Russian iconostasis, where we see the Saviour Enthroned above the royal doors, as above the entrance of Hagia Sophia at Constantinople, and to either side of the doors, icons of Christ and the Mother of God – often miracle-working images or copies of such. In the Orthodox ceremonials from Byzantine time up to our days, the priest, "deeply moved and full of repentance", prays at the very beginning of the liturgy before the royal doors of the iconostasis, and kisses in veneration the icons of the Saviour and the Mother of God – naturally, forgetful of the unique program of the Great Penitence, created by a wise Byzantine emperor for Hagia Sophia at Constantinople[88].

---

87. The main early examples were collected recently by Engelina Smirnova, Izobraženia na zapadnykh graniakh predaltarnykh stolpov v vizantiiskikh khramakh X-XI vekov, in: A. Lidov (ed.), *Iconostasis. Origins-Evolution-Symbolism*, Moscow 2000, 293-296. One of the first examples is provided by Kiliçlar (Qelegjlar) kilisesi, Göreme 29, 10th century (Catherine Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, 139, pl. 88, fig. 2), another early example in the 11th century mosaics of the Church of Dormition in Nicaea (Th. Schmit, *Die Koimesis - Kirche von Nikaia: das Bauwerk und die Mosaiken*, Berlin - Leipzig 1927, Taf. XXV-XXVII, 44-47). The formed type is represented in the Lagudera murals of 1192 in Cyprus, with Christ frontal, full-length, right of the altar entrance; and the Mother of God left, in a three-quarter turn to the icon of Christ, the open scroll in Her hands representing Her dialogue with Christ, as She prays Him for the salvation of sinners. The murals of the Dečani Monastery (Serbia, 14th century) include an analogous composition framing the entrance from the narthex into the church. See S. Der Nersessian, Two images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection, *DOP* 14 (1960), 71-86; G. Babić, O zivopisanom ukrasu oltarskih pregrada, *Zbornik za likovne umetnosti* 11 (1975), 3-49; M. Boutyrsky, The Virgin Paraclesis before the Sanctuary Barrier: Origins and Liturgical Context of the Image, in: *Iconostasis. Origins-Evolution-Symbolism*, 207-222, 725 (an English summary). On the possible connection of this program with the mosaic above the entrance to Hagia Sophia at Constantinople, see Mirković, O ikonografiji, 91-92.

88. For an early evidence of the kissing of the icons near the 'holy doors', see the narration of the 12th ceremonial of the Great Church: R. Taft, The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060, *OCP* 45 (1979), 284-

The Archangel as guardian.

As to the archangel medallion in the Tympanum mosaic (fig. 8), the image could have been reminiscent of the mosaic icon of Archangel Michael situated in St. Michael's Chapel close to the entrance into the narthex at the southwest vestibule[89]. This image was related to the miracle which happened during the Justinian's construction of Hagia Sophia at Constantinople as recorded in the 10th century *Deegesis* on the construction of Hagia Sophia[90]. According to the tradition well-known in the reign of Leo the Wise, the Archangel Michael appeared to a certain youth in the church being built to give it its name and promised that he would guard it till the youth came back with tidings from the emperor. This, however, sent the youth to Rome as soon as he heard his story to leave the archangel as guardian of the church and the city till the Second Coming. The Russian Anonymous (14th century) contains an abbreviated version of the tradition, most probably going back to a Byzantine original: "When you have reached Hagia Sophia you enter the narthex by the south doors. There is an oratory there, a church of St. Michael, as you enter the narthex. It was in this oratory that St. Michael appeared to a youth who was watchman over the work. St. Michael spoke thus to the youth: 'Where are the master builders of this church, and what is the church's name?' The youth responded, 'The master builders have gone to the imperial palace to dine, and the church has no name'. St. Michael then said to the youth, 'Go tell the master builders that they should complete this church quickly in honor of Hagia Sophia'. The youth said to the saint, 'My lord, the sight of you is awesome; the brightness of your robe blinds me. What is your name, my lord?' The saint said, 'My name is Michael'. The youth then said to the saint, 'Lord Michael, I cannot leave here until my masters come, lest I ruin their work'. Then Michael said to

285. Another testimony in the 13th century *Euchologion* (*Patmiensis* 719). See A.A. Dmitrievskii, *Opisanie liturgičeskikh rukopisei*, II, Kiev 1901, 170. On the contemporary practice, see I. Dmitrevsky, *Istoričeskoe, dogmaticheskoe i tainstvennoe izyasnenie Bozhestvennoi liturgii*, Moscow 1993, 153-154.

89. On this icon, see Majeska, *Russian Travelers*, 202-206, 94-95, 128-129, 130-131. According to Majeska, the icon could have been on the east wall of the southwest vestibule (*pronaos*) adjoining the narthex. Most probably, it was in the central part of the wall near the doors to the patriarchal chambers in the south galleries. Possibly, there was also the altar of the chapel (*pridel*) of St. Michael.

90. *Patria Constantinoupoleos*, II, 84-88; S.G. Vilinsky. Vizantiiko–slavyanskie skazaniya o sozdaanii khrama Sv. Sofii tsaregradskoi, Odessa 1900, 84-85, 100-101; Dagron, *Constantinople imaginaire*, 201-203, 229-233.

the youth, 'What is your name?' And the youth told the saint, 'My name is Michael'. St. Michael then said to the youth, 'Michael, go to the emperor and let him order the master builders to complete this church in honor of Hagia Sophia quickly, and I will be watchman over Hagia Sophia and the work in your place, and the power of Christ the Lord God is in me, I will not leave here until you return'. The saint dispatched the youth, and he went and told the emperor of the apparition of St. Michael. The emperor meditated in his heart and sent the youth to Rome so that he should not return back [to Hagia Sophia], and St. Michael would be the guardian of the Temple of Hagia Sophia and of Constantinople until the second coming"[91].

The image of Archangel Michael was the first to face those who entered the church on weekday services, when the atrium way was closed. One of the early references to the icon, from 1182, belongs to Niketas Choniates, who says that the mosaic portrayed "the first and the greatest" of archangels with a bared sword, and that this very archangel was appointed guardian of the church[92]. In his time Franz Dölger has already pointed out a possible connection between the Archangel of the Tympanum mosaic and the tradition of the miraculous appearance[93]. It seems to us quite probable despite the obvious difference between the pictorial schemes of two images in the Tympanum and the southwest vestibule. The iconographic difference might have been determined by the same approach that we have already interpreted in the case of the images of the Virgin in the same miraculous framework. This practice has a lot of analogies in the later miraculous shrines.

An important, though indirect, evidence may be found in the liturgical setting of St. Sophia at Thessalonike following the traditions of the Great Church. Possibly, "the holy icon of archangel", displayed to the right of the entrance in the narthex of the Thessalonike Sophia, was a kind of substitution of two archangel-guardians nearby two main entrances in Constantinople. Solemn liturgies described by Symeon of Thessalonike opened with incense burning

---

91. Archimandrite Leonid, Skazanie o Sv. Sofii tsaregradskoi, *Pamyatniki drevnei pimennosti i iskusstva*, 78, Saint-Petersburg 1889, 12-13; Majeska, *Russian Travelers*, 128-129, 130-131. There were major differences between the versions of the legend about Archangel Michael's apparition. Thus, one of them dates the event not to Justinian's reign, but to the church repairs in the reign of Romanos III (1028-1034). A monk from the Monastery of St. Andrew the Fool relates his vision (Ibidem, 130-131, 204).

92. Nicetas Choniates (*Historia*, ed. J.L. Van Dieten [CFHB 11], Berlin 1975), 238,79-81.

93. Dölger, Justinianus Engel, 1-4.

before this icon. Symeon of Thessalonike described the matins entrance ritual from the ancient ceremonial of the Great Church, which was preserved in the liturgy of Hagia Sophia at Thessalonike at the turn of 15th century[94]. Before the reading of Psalm 50, of penitence, the priest "starts to wave the censer from the right side of the narthex, where there is a holy icon of archangel on the wall, and burns incense all round the narthex, waving the censer at the pillars and walls". As he comes back to his point of departure, he makes the sign of the cross with the censer, saying: 'Forgive us, o Wisdom'. Then he goes to the altar and takes the cross preserved behind the altar table and places it on the right side (in the nathex) near the great doors, where it stands till the psalm reading is over. Then three candles are lit on the cross, and the ceremonial entrance with this cross takes place. If the rite reproduced the tradition of the Great Church, it means that in Hagia Sophia at Constantinople the altar cross was placed in the narthex near the icon of the Mother of God which had spoken to Mary of Egypt and under the Archangel image in the Tympanum mosaic. If so, could this unique ritual be a part of the symbolic program of Leo the Wise and was it meant to recall the *Life* episode in which the repentant Mary was stopped by the angelic power and later admitted to see the Holy Cross?

It appears that the Archangel icon in the Tympanum of Hagia Sophia was doubtless also a guardian of the church, as many images of the archangels flanking the doors, which became a common theme of the Byzantine church iconography in the Komnenean and, especially, in the Palaiologan periods[95]. The well established topos occurs in Byzantine epigrams of the same era, directly connected, as Hörandner has convincingly shown, with contemporary pictorial practice[96]. For this tradition as well as for the entrance images of Christ and the Virgin, the Imperial Door program of Hagia Sophia could have been an important source of inspiration.

Most probably, the mosaic images of Christ, the Mother of God and the Archangel in the Tympanum were not precise copies and thus could hardly be

---

94. PG 155, 641. See Darrouzès, Sainte-Sophie, 60-61, 64.

95. Mirjana Tatić-Djurić, Archanges gardiens de porte à Decani, *Decani i vizantijska umetnost' seredinom XIV veka*, Belgrade 1989, 359-366

96. W. Hörandner, Nugae Epigrammaticae, in: C.N. Constantinides – N.M. Panagiotakes – Elizabeth Jeffreys – A.D. Angelou (eds.), *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browing*, Venice 1996, 109-111. The author provides several examples from the written sources and Byzantine and Post-Byzantine iconography starting with the Tympanum mosaic.

used for the iconographic reconstruction of particular icons. As we see it, however, they were meant as reminiscences of the crucial miraculous images which played a role of sacral landmarks on the emperor's way from palace to church. As we know, in Byzantine church iconography the replicas sometimes acquired an independent meaning and miraculous power. So, if our assumptions are correct, the mosaic portrays Leo the Wise as penitent, and at the same worshipping the three miraculous icons related to the theme of church entrance and the exceptional patronage of the Imperial house. In this context, each representation accentuated its own aspect of one symbolic image, which embodied the pivotal idea of repentance as the way to salvation. As we have seen above, this same concept is at the basis of the composition of three relics under the Tympanum – the Noah's Ark Door and miraculous icons of Christ Confessor and of the Mother of God who spoke to St. Mary of Egypt. As in the relics composition, in the Tympanum mosaic the major icon of the 'Chrysotriklinos Christ' is supplemented by two lesser icons in medallions. An idea of their miraculous origins receives an unexpected support in the logic of the general symbolic structure of the Imperial Door program, combining holy objects and images, actually inseparable in this project of sacred environment.

The Tympanum composition could be interpreted as a selected group of the miraculous images – a visual parallel to the collections of written testimonies on miracle-working icons in the main treatises of icon worshipers, including the Apologies of St. John of Damascus, the Acts of the Second Niceae Council or the Letter of Three Oriental Patriarchs. It might have been an additional reference to the great role played by the Macedonian dynasty in the restoration of icon-worship. Moreover, all these texts embodied an idea of particular efficiency of the prayer addressed to miraculous images. In this context, one may recall the Byzantine practice of bringing various miraculous icons in the Easter period to the royal palace for a special veneration of the emperor[97]. The evidence suggests that Leo the Wise could order to represent himself on the Tympanum mosaic in the sacred space of miraculous icons making his prayer the most efficacious.

The Chalke Christ on the west wall.

Additional arguments for our interpretation are provided by other miraculous images in Hagia Sophia, not included formally in the narthex program. Among them of primary importance is the image of Christ which was

97. Pseudo-Kodinos (ed. J. Verpeaux, *Traité des offices*, Paris 1966), 227-231.

represented on the west wall in the naos of Hagia Sophia, just above the Imperial Door on the level of the Tympanum mosaic. It was a replica of the Chalke Christ – a famous miraculous icon above the Bronze gates (Chalke) of the imperial Great Palace[98]. According to the tradition, the destruction of the Chalke icon set the beginning of Iconoclasm[99]. The icon was restored by the Empress Irene during the intermission of Iconoclasm but was later subverted again by Leo V, and eventually, soon after 843, it was restored by hands of the saint icon-painter Lazarus in the order of the Empress Theodora[100]. Most probably it was a mosaic image of full-length Christ, blessing and holding the Gospel book in his left hand[101].

Like the Chalke icon of the Great Palace, its mosaic replica on the west wall of Hagia Sophia did not survive. It was replaced by the green marble plate, surrounded by a few other panels made in the *opus sectile* technique (fig. 9). Among them the most interesting is the panel depicting the triumphal precious cross in ciborium, which was initially situated right above the icon of Christ[102]. As the icon plate, this panel was especially inserted in older marble incrustation of the west wall. It could be a part of the concept reflecting the Chalke setting of the Great Palace, where, according to Patriarch Methodius' epigram (847) the cross was represented nearby the icon of Christ[103].

The presence of the Chalke miraculous icon in Hagia Sophia is recorded by the Russian pilgrim Stephen of Novgorod in 1349. He clearly associated this icon with the image in Chalke and the legend of the beginning of Iconoclasm: "Going a little farther, and turning toward the west, you will see an icon of the holy Savior standing high up over the doors there. The story of this icon is recounted in the books, which we can not quote, but, [briefly], a pagan iconoclast

98. Majeska, The Image of the Chalke Savior, 284-295; Idem, *Russian Travelers*, 209-212.

99. For a recent reconcideration of this tradition arguing that the image destruction never took place in the historical reality of the 8th century, see Marie-France Auzépy, La destruction de Christ de la Chalce par Leon III, *Byz* 60 (1990), 445-492.

100. For a comprehensive analysis of sources, see C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Kopenhagen 1959, 108-148.

101. Ibidem, 135-142. On the iconographic peculiarities, see A. Frolow, Le Christ de la Chalce, *Byz* 33 (1963), 107-120.

102. A detailed description of the *opus sectile* composition above the Door, see Underwood, Notes, 206-209. Majeska (The Image of the Chalke Savior, 290-292, pl. I-II) emphazised the imperial connotations of this decorative composition situated on the wall between the imperial doors and imperial gynaecuem at the west gallery.

103. Mango, *Brazen House*, 126-128.

put up a ladder, hopping to rip the golden crown of [the icon]. St. Theodosia overturned the ladder and killed the pagan, and the saint was killed there with a goat horn"[104]. The mention of the golden crown of the icon is significant. This particular detail is a characteristic of the venerated icon and Stephen of Novgorod may have taken it from the actual appearance of the Chalke Christ in Hagia Sophia.

It is important to observe the connection between the image of the Chalke Christ and the symbolic program of the Imperial Door analysed above. The mosaic images with Christ enthroned and the Chalke Christ were situated approximately at the same level above the Imperial Door but on two different sides of the west wall in the narthex and the nave. Together they could be perceived as a kind of monumental double-sided icon. Both icons had the most important prototypes in the Great Palace – the Chrysotriklinos and the Chalke– and at the same time both were venerated as miracle-working icons. It is noteworthy that the well-informed Orthodox pilgrim Stephen of Novgorod does not make any difference between the "copy" in Hagia Sophia and the famous icon of Christ in Chalke itself, which was highly venerated in the same century[105]. We can assume that they were perceived as one image in two representations. Recurring miraculous icons united spaces of the Great Palace and the Great Church into a single sacral environment, which obtained its most sublime meaning during the solemn services in which the emperor took part.

In this context our knowledge about the role played by the miraculous icons in the patriarchal service in Hagia Sophia gains new significance. According to the description of Symeon of Thessalonike, at the beginning of the evening services on Saturday, Sunday and the main feasts, the Patriarch stopped in the narthex before the Imperial Door and venerated the icon of the Virgin that spoke to Mary of Egypt. Then on entering the church he turned to the west wall and bent thrice to "the holy image of the Saviour above the beautiful doors" (the Chalke Christ) saying 'We bent before your over-pure image'[106]. Characteristically, the relic-icon brought from Jerusalem and the monumental

---

104. Majeska, *Russian Travelers*, 28-29.

105. The *Russian Anonymous* (Majeska, *Russian Travelers*, 136-137) testified: "All of Constantinople, including the Francs and everyone from Galata, comes to this Savior [icon] on [its] holiday, for on this holy Savior holiday forgiveness comes to the infirm".

106. Darrouzès, Sainte-Sophie, 46-49. See supra note 12. Antony of Novgorod (1200) tells a miracle-story which can be connected with this ritual and the image of the Chalke Christ (see note 17).

mosaic replica appear as equal miraculous images of the Saviour and the Mother of God situated at the entrance. From the liturgical point of view they form the inseparable parts of a single sacred unity, where the material relic freely flows into depiction and the latter is filled with the energy of the miracle-working object. This helps us to understand the principle of interrelation between the relic-icons of the Imperial Door and the mosaic images above them.

The exact date of the Hagia Sophia replica of the Chalke Saviour is unknown, but the significance of its location allows us to assume that the image above the entrance on the west wall appeared as part of a large project of restoration of iconic representations in the space of Hagia Sophia undertaken by the emperors of the Macedonian dynasty in the 9th and 10th centuries. The close symbolic connection of the Chalke Christ with the Imperial Door program of Leo the Wise makes the order of this emperor a quite possible hypothesis.

It is noteworthy that the tradition of the Chalke icon had powerful imperial connotations. The oldest and most famous legend concerning the Chalke icon, first given in the Chronography of Theophanes, reports that this image spoke to the emperor Maurice (582-602) in a dream[107]. The Chalke icon of Christ, as the High Judge, said to the sinful emperor: "Where dost thou wish me to give thee thy due, here or in the world to come?" The penitence of Maurice is also connected with another story about the repentence of another sinful emperor – the iconoclast Theophilos – after the supplication of his wife Theodora again in front of the Chalke image[108]. In her vision Theodora had received a response of Christ: "O woman, great is thy faith. Know therefore, that because of the tears and thy faith, and also the prayers and imploration of priests, I forgive thy husband Theophilos"[109]. This miracle-story of the Empress' vision was sometimes read in Byzantine churches on the Sunday of Orthodoxy[110] connecting the Restoration of icon-worship with the main themes of repentance and forgiveness. One may notice that such a symbolic context of the Chalke Christ correlates to the Imperial Door program of Leo the Wise combining the imperial and penitential aspects. One more similarity could be found in the topos of images miraculously responding to sinners (the icons of Christ Confes-

107. Mango, *Brazen House*, 109-112.

108. Ibidem, 131-132.

109. Ibidem, 132.

110. For instance, in the 11th century Evergetis *Synaxarion*: Dmitrievskii, *Opisanie*, I, 521.

sor and the Virgin spoke to St. Mary of Egypt)[111]. They have created a kind of sounding environment at the sacred entrance, recalling the living interaction between miraculous images and believers in this mystical space, enriched by a number of imperial 'historical' associations.

It does not seem strange in this context that in later church iconography of memorial portraits the evocation of the Chalke Christ became an established motive revealing the royal background of the donators. In the narthex fresco of the Boiana church near Sofia, Bulgaria (1259), the Bulgarian King Constantine Assen Tich and his wife Irene are represented before the image of Christ 'Chalketis' to the right of the main entrance into the naos of the church.[112]. A more profound conceptual analogy to the Imperial Door program of Hagia Sophia may be found in the famous 14th century Deesis mosaic at the inner narthex of the Kariye Camii in Istanbul, again to the right of the main entrance[113]. The full-length images of Christ, inscribed *Ὁ Χαλκίτης* and the Virgin in supplication are accompanied by the portraits of Isaac Komnenos and the nun Melania venerating the image of Christ Chalketis. This donor' scene represented together two members of the royal family who lived in the 12th and 14th centuries respectively[114]. Without going deep into the complex historical concept, we may just note that the composition intended to present the veneration of an 'imperial' miraculous image as the most reliable way to salvation. In this iconography we come across the type of Byzantine religious consciousness that seems to justify the proposed interpretation of the Imperial Door program in Hagia Sophia, which could be a source of inspiration for the the Kariye Camii mosaic.

The miraculous framework in Hagia Sophia.

The connection between the symbolic meanings of the Tympanum mosaic and the Chalke Christ suggests that the whole program of the Imperial Door was not something isolated and self-contained in Hagia Sophia. Apparently it

---

111. I am grateful to Nicoletta Izar who has drawn my attention to this "sound" aspect of Leo the Wise's project.

112. N. Mavrodinov, *Boianskata tsrkva*, Sofia 1972, 33,39-44, fig. 6, 11, 12, 22

113. P. Underwood, The Deisis Mosaic in the Kahrie Cami at Istanbul, *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A.M. Friend*, Princeton 1955, 254-260.

114. Natalia Teteriatnikov, The Place of the Nun Melania (The Lady of the Mongols) in the Deesis Program of the Inner Narthex of Chora, Constantinople, *CahArch* 43 (1995), 163-180, 168-170.

was a part of an even more complex system of images and relics, which created a kind of miraculous network in the sacred space of the Great Church. Another possible part of this structure could be the image of the enthroned Virgin with the Child in the altar apse, clearly visible from the open Imperial Door (fig. 1). This highly venerated icon of the Virgin in the altar conch[115] was copied in the mosaic composition above the south narthex entrance, with the images of the Emperors Constantine and Justinian offering to the Virgin the models of the City and the Church (fig. 10). This principle of symbolic repetition was a basic one, and acquired special significance in churches with marble-inlaid walls, decorated by separate iconic images. But it does not seems accidental that during the liturgical procession from the south-west vestibule to the sanctuary the Tympanum mosaic stood between two images of the enthroned Virgin. An additional element which connected these three images, was the curtains hanging in front of the doors to the narthex, to the nave and to the sanctuary. The hooks for these curtains, belonging to the original frames, are still visible above the Imperial Door as well as above the south-west entrance.

One should remember that these three famous mosaics present only remnants of the entire sacred space of Hagia Sophia, which was filled by numerous unknown icons and relics functioning in the shared context. We have to remember that a lot of inscriptions around these shrines played a great role[116]. Sometimes they gave the most important key for understanding a particular program. Only a few of them are known from epigrams. Fortunately, there is an extremely interesting witness to the two inscriptions of Leo the Wise set up at the doors of Hagia Sophia[117]. It is a passage from the *De metris Pindaricis* by Isaac Tzetzes (d.1138): "Thou hast verses such as these in the great and famous – the very great, I say, and splendid church of the Wisdom of God, written by the emperor Leo the Wise, beautifully covered over the Holy Door. Thou hast also those that are composed round the Saviour, piously written by him in the Beautiful Gate"[118].

115. Mango – Hawkins, The Apse Mosaics of St. Sophia, 113-148; R.M. Sailor, Tradition and Innovation: A Reconsideration of the Hagia Sophia Apsidal Icon, 1994 (M.A. Thesis, University of Oregon). The 14th century tradition confirms that the conch mosaic was perceived as a miraculous image of the Virgin.

116. S. Mercati, Sulle inscrizione di Santa Sofia, *Bessarione* 26 (1923), 204-206; Idem, *Collectanea Byzantina*, II, Bari 1970, 276-280.

117. C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Washington 1962, 96-97.

118. Ibidem, 97.

The text is unclear. Nothing is said about the contents of the verse inscriptions of Leo the Wise. One of them has been covered above the "Holy Doors", possibly the gates of the sanctuary barrier. Another inscription surrounded an image of Christ at or in the "Beautiful Doors". According to flexible Byzantine terminology it could be the doors of the exonarthex or so-called Imperial Door from the narthex into the nave. Which image of Christ is mentioned by Tzetzes? The Tympanum mosaic has no room for the inscription but it could be situated nearby. There is a possibility that the image was represented on the silver revetment of the Door of Noah's Ark. It may concern also the miraculous icon of Christ Confessor to the left of the central doors, or another unknown image in the exonarthex. Despite all this uncertainty the message of the Tzetzes' verses is of great significance. It presents as fact Leo the Wise' s creation of the symbolic programs of the main doors in Hagia Sophia in conjunction with the important images there.

This evidence confirms an active participation of Leo the Wise in the redecoration of Hagia Sophia after Iconoclasm – a favourite project of the Macedonian dynasty. Furthermore, it makes very probable his crucial role in the creation of the miraculous framework of the Great Church, not merely wall decoration, but a sophisticated structure of miraculous icons and relics interacting with various rituals in the actual sacred space. We have tried to reconstruct this spatial phenomenon using all the available testimony, direct and indirect, about Leo the Wise and the miraculous icons in Hagia Sophia. It is a challenging subject requiring new methodological approaches and collaborative efforts of many scholars. Ultimately, we may built up a new field of research revealing a new historical source of exceptional importance.

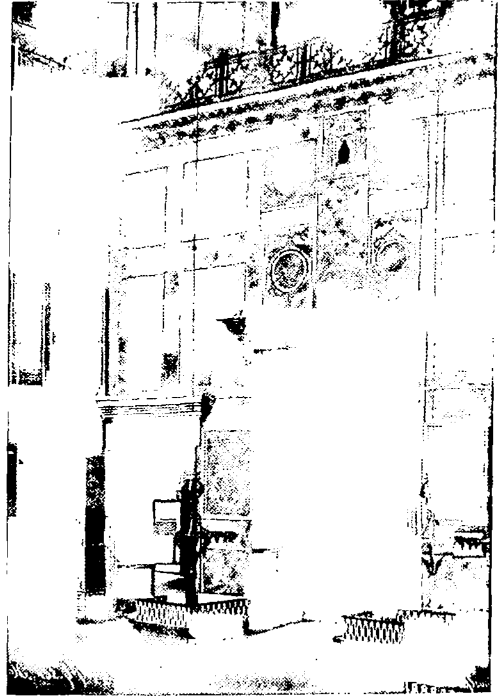


Fig. 9. View to the Imperial Door from the nave with a marble plate above the Door, which replaced the image of the Chalke Christ

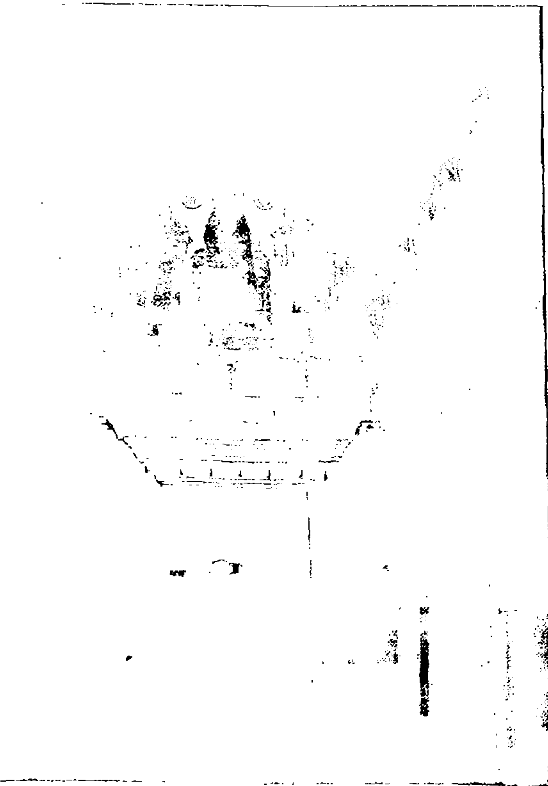


Fig. 10. View to the entrance of the inner narthex from the south-west vestibule, with the tympanum mosaic representing the Virgin enthroned and the Emperors Constantine the Great and Justinian, offering Her the City of Constantinople and the Hagia Sophia (10th century)

ROSEMARY MORRIS

THE SPREAD OF THE CULT OF ST. NIKON "METANOEITE"

Conoisseurs of detective stories will be familiar with the intriguing case, solved by the great detective Sherlock Holmes, involving a guard-dog - the "dog that didn't bark" – in other words, did not do what was expected of it[1]. My consideration of the spread of the cult of St. Nikon Metanoeite, the late tenth-century hermit, preacher and monastic founder, begins with just such a circumstance. In the well-known portrayal of the saint at Hosios Loukas in Greece, St. Nikon is portrayed dressed in the monastic *schema*, with his hands held up in an attitude of prayer. He is shown as a man of mature (but not advanced years) with dark hair and beard, smooth hair and a calm gaze. But something very important is missing at Hosios Loukas: Nikon does not hold a cross-mounted staff[2]. This is itself odd, because, as we shall see, St. Nikon's staff has played an important part in the iconographic history of the saint, even up to the present day[3]. Given that the Hosios Loukas portrait is usually dated to the first half of the eleventh century, and is thus a very early representation of the saint, it is interesting that there should be such a discrepancy between this

---

1. *"Is there any point to which you would wish to draw my attention?" "To the curious incident of the dog in the night-time!" "The dog did nothing in the night-time." "That was the curious incident", remarked Sherlock Holmes*: *Silver Blaze*, from *The memoirs of Sherlock Holmes*, London 1894, as cited in *Oxford Dictionary of Quotations*, ed. A. Partington, Oxford-New York 1992[4], 256.4.

2. Fig. 1. See N. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, *Peloponnesiaka* 5 (1962), 306-319 for a full discussion of depictions of St. Nikon. To this should now be added N. Gkioles, Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὸ ναὸ τοῦ Σωτῆρα στὴ Γαρδένιτσα τῆς Μέσα Μάνης, in: B. Katsaros et al. (eds), *Ἀντίφωνον. Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Ν. Β. Δρανδάκη*, Thessaloniki 1994 and Jenny Albani, *Die byzantinischen Wandmalereien der Panaghia Chrysaphitissa-Kirche in Chrysapha/Lakonien*, Athens 2000, 78-79, note 2. I would particularly like to thank Prof. Sophia Kalopissi-Verti for her invaluable assistance with these references.

3. Modern icons, such as those which may be purchased via the internet from the workshop of the Skete of St. Isaac in Boscobel, Wisconsin (http://www.skete.com), clearly show the saint holding up this object, either in the form of a staff (see Fig. 2), or as a hand-held cross. Stan Kain, the Marketing Manager of the skete of St. Isaac of Syria, kindly assisted me with information about the artist Maria Ginala's modern icon of St. Nikon.

iconography and other portrayals, which show him as a hermit, with ragged clothes and agitated hair and often bearing a cross or cross-mounted staff. This, however, has a great deal to do with the ways in which Nikon's cult was spread both in the period following his death and, again, in the later medieval period, when it seems to have received a considerable boost.

As is well known from his hagiography, St. Nikon was a travelling and preaching saint, active in the second half of the tenth century[4]. He preached first of all in Asia Minor, and then in Crete, where he spread the message of repentance from Islamic practices after the re-conquest of the island by the Emperor Nikephoros II Phokas in 961[5]. He then moved on to Greece, where he travelled extensively in the Peloponnese. One would logically expect some signs of his cult in the places in which he travelled, and this is indeed the case for the Peloponnese, particularly Lakonia and the Mani. Although the general loss of monuments might well explain the lack of any recorded churches or depictions dedicated to St. Nikon in Asia Minor (where, in fact, he only stayed during a short period at the beginning of his ministry), it is very surprising that there seems to be no record of him preserved amongst the churches of Crete, even though this was where he played an important part in bringing its inhabitants back to Christianity after 150-odd years of Muslim rule[6]. This is an issue to which we will return. But an important question about the cult of St. Nikon raised by the visual evidence, is that of how far back the "memory" of St. Nikon, as represented by these monuments, actually goes. The churches published by Drandakes in his important survey of the iconographic portrayals of the saint, all dated from the twelfth and thirteenth centuries onwards. So there is, apparently, a gap in time of approximately 50-100 years between the portrayal in Hosios Loukas

4. *Life* of St. Nikon (BHG 1366-1367), ed. D.F. Sullivan, *The Life of St. Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987. For further discussion of travelling saints, see Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, 262-264 for St. Nikon.

5. The *Life* of St. Nikon interestingly preserves a tradition favourable to Nikephoros Phokas and hostile to John Tzimiskes ("This man's blood John Tzimiskes unjustly shed for reasons which cannot be mentioned, as the story concerning him reveals": Sullivan, *The Life of St. Nikon*, 2), a clear reference to some kind of account favourable to the Emperor. See also *Life* of St. Nikon, §20, 82 for another complimentary reference. For other examples, Rosemary Morris, The Two Faces of Nikephoros Phokas, *BMGS* 12 (1988), 83-115.

6. No references to depictions of St. Nikon are to be found in either K. Gallas – K. Wessel – M. Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, Munich 1988 or I. Spatharakis, *Dated Byzantine Wall Paintings of Crete*, Leiden 2001. Again I must thank Sophia Kalopissi-Verti for her bibliographical guidance.

and those catalogued in the Peloponnese by Drandakes. Can this gap be bridged by any information about how the cult was spread in the meantime?

Of a number of methods used to establish the cult of a saint - establishment of a topographical memorial such as a shrine; foundation or continuation of a monastery associated with him; iconographical portrayal; liturgical commemoration; hagiography and, of course, oral tradition –the most important was undoubtedly the composition of a hagiography[7]. It would not be going too far to maintain that without a hagiography there could be no saint, for this was the only means by which the vital biographical details and the necessary accounts of pre- and post-mortem miracles, required to establish sanctity, could be preserved in a permanent form. There is, of course, a great deal of controversy about the dating of the *Life* of St. Nikon. Its most recent editor, Denis F. Sullivan, has, following Mango and Jenkins, dated its composition, by a *hegoumenos* of St. Nikon's own foundation dedicated to Christ, the Virgin and St. Kyriake in Lakedaimon to c. 1042, and, if this is the case, the work was composed within about 50 years of the death of the saint[8]. Unfortunately, neither of the two surviving manuscripts is early. *Ms. Vaticanus Barbarinus gr. 583* (B) is usually dated to the fifteenth century, although the portion containing the *Life* of St. Nikon might date to the fourteenth and *Cod. Athon. Koutloumousiou 210* (K) can be precisely dated to 1630[9]. There is also scholarly disagreement about which manuscript more closely preserves the tradition of the original, lost *Life*. Recent work by J. O. Rosenqvist has suggested that the earliest *Life* of St. Nikon was written at some point between the death of the saint in c. 1000 and 1042. One, or possibly two revisions (K and subsequently B) of that *Life* were made

7. For further discussion of the hagiography of this period, see Rosemary Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995, c. 3.

8. See Sullivan, *Life of St. Nikon*, 2-7. The dating is made complex by the citing of conflicting dates in the two surviving manuscripts of the *Life*. In *Ms. Vatic. Barbarinus gr. 583* (=B), the author declares that he became *hegoumenos* of Nikon's monastery in the 11th Indiction, 6650 (=1142). *Cod. Athon. Koutloumousiou 210* (=K), however, has the year of the world as 6500 (=992). Neither of these years was an 11th Indiction and in 992 Nikon was almost certainly still alive. While Od. Lampsides in his edition of the *Life* (*Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε* [*ΑΠ*, Παράρτημα 13], Athens 1982) suggested that the date should read 6656 (1148), which was indeed an 11th Indiction, Sullivan (to my mind persuasively) follows the solution proposed by Mango and Jenkins (see R.J.H. Jenkins - C. Mango, A Synodikon of Antioch and Lacedaemonia, *DOP* 15 [1961], 238) which yields the year 1042 (starting the year in March) and an Indiction 11 for Nikon's memorial day of November 26th.

9. See Sullivan, *Life of St. Nikon*, 2.

in or around that year, both reflecting important developments in the cult[10]. So although it is clear that one of the most important steps in the establishment of a cult - early manuscripts of the *Life* - are unavailable in Nikon's case, there is no doubt of the existence of a hagiography originally written soon after his death and possibly soon revised.

In contrast, the so-called *Testament* of St. Nikon is a text which must be approached with extreme caution. The unique manuscript of this document, once in the Monastery of the Forty Martyrs in Lakedaimon, cannot be securely dated and has now been lost[11]. Its relationship with the *Life* is unclear, and, though similar material appears in both works (accounts, for example, of the expulsion of the Jews from Lakedaimon, and the building of the Church and Monastery there), there are some important additional details in the *Testament* which do not appear in the *Life*[12]. But given the impossibility of conclusively authenticating and dating the *Testament*, not much can safely be made of it. If genuine, however, it would demonstrate that Nikon was well aware that the continued survival of his house and its dependencies depended on gaining the protection and support of local imperial officials.

The importance of hagiography to the spread of a cult was also well understood in Nikon's own time, for both versions of the *Life* of St. Nikon are heavily dependent on the *Life* of St. Luke of Steiris (the dedicatee of Hosios

10. J.O. Rosenqvist, The Text of the Life of St. Nikon 'Metanoeite' Reconsidered, in: Idem (ed.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 93-111, argues (96-103) that in some important intances K should be preferred over B and when the former disagrees with the latter, scribal errors, or the attempt to correct them, may be the most logical explanation. For the dating of the *Life*, see Rosenqvist, Text of the Life of St. Nikon, 102-103. I am most grateful to the late Professor Rydén for informing me about this article.

11. *Testament* of Nikon the Metanoeite for the Church and Monastery of the Saviour, the Mother of God and St. Kyriake in Lakedaimon, trans. A. Bandy in: J. Thomas – Angela Constantinides-Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 1-5, Washington, D.C. 2000, 1, 313-322.

12. For example, the names of two of the *metochia* of Nikon's foundation (Sthlavochorion and Parorion) and that of a village granted to the house at Perissos; the provision for two priests amongst the five monks to be housed at the monastery in Lakedaimon (and the naming of three of them, Theodore Xylanthropos, the priest Gabriel and the monk, Hilarion); the mention of an imperial protospatharios and the protospatharios Demetrios and the fact that the *Testament* (or a copy) was to be held in safe-keeping by the strategos and krites of the Peloponnese (possibly the protospatharioi earlier referred to); see *Testament* of Nikon the Metanoeite, 319-20.

Loukas), which was probably written c. 970-1000[13]. As Sullivan and Rosenqvist have convincingly shown, portions of the earlier work were clearly used in the *Life* of St. Nikon, as witnessed in both manuscripts[14]. There is clearly some kind of relationship between the foundation dedicated to Luke, when Nikon's portrait is found in the *katholikon* and the use of the *Life* of St. Luke as a model for the *Life* of St. Nikon. The nature of this relationship and what part it played in the spread of the cult of St. Nikon will need to be further investigated. Suffice it to say at this point, however, that the use of another hagiography as such a close model indicates that the writer of the *Life* of St. Nikon had clearly been struck by the power of the work and wished to employ a similar method to perpetuate the memory of his own saint. While we do not know the identity of the writer of the earliest *Life* of St. Nikon, we **do** know that of the reviser of 1042. He was the *hegoumenos* of St. Nikon's own foundation in Lakedaimon, a fact which raises the interesting issue of the role of later *hegoumenoi* in perpetrating the cult of the first founder of their house[15].

In a sense, however, by discussing the importance of a hagiography we are already assuming that the establishment and spread of a cult took place after the death of its subject. But this is not necessarily the case. While it would have been the height of vanity for monks to "declare" themselves saints (though the later activities of St. Neophytos in Cyprus shows that some came perilously close to it!), there are interesting indications in the *Life* of St. Nikon of a process which took place during the saint's own lifetime and which was instigated by the saint himself[16]. When he was near death, Nikon "summoned the chosen men of the city [Lakedaimon] and all the ascetic monks and cenobites. Gently parting his lips, first with high mind and great economy and modesty, he disclosed the hidden details of his life here on earth from the beginning: his homeland, family and the way he became a monk"[17].

---

13. *Life and Miracles* of St. Luke (BHG 994), ed. Carolyn L. Connor – W.R. Connor, *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1988. Margaret Mullett kindly obtained a copy of this text for me.

14. See Sullivan, *Life of St. Nikon*, 9-16; Rosenqvist, Text of the Life of St. Nikon, 96.

15. The *Life* of St. Nikon uses the place-names Sparta and Lakedaimon interchangeably. For simplicity's sake, I use Lakedaimon, the city's usual name in the Byzantine period.

16. See Catia Galatariotou, *The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, especially 128-146. As Galatariotou remarks "Neophytos remains unparalleled as an example of a Byzantine holy man, who, in effect, posed for his own icon", 135.

17. *Life* of St. Nikon, §45, 156-158.

Of course, it could be argued that this passage is simply a device by the hagiographer to explain how he came to know of the all important details of Nikon's early life (especially important for the life of a saint who cultivated his image as a *xenos*, a stranger who had abandoned family, local ties and even the perceived security of life in a monastery and had thus reached a higher level of spirituality), but this would be unwise. Readers and listeners would have assumed that Nikon had spoken of his life to the monks in his monastery, one of whom was probably the author of the first version of his life and another of whom (a later *hegoumenos*) we know to have been its later reviser. The importance of this episode is rather that the saint himself spoke of his past in a formal context and to a wider audience.

The importance of orality in the monastic context (where many monks were illiterate or badly educated) needs to be emphasised. For orality permeated all aspects of monastic life, from the liturgy recited by heart, to the teaching by rote learning of junior monks and the listening and remembering of readings in church and refectory. There were, of course, books in Byzantine monasteries, but the overwhelming culture was an oral one[18]. What Nikon was doing was to ensure that, at least for one monastic "generation" and their secular counterparts, the memory of his life and achievements would be preserved in the way that he himself wished. This information was, however, also raw material for his hagiographers, who might well have been amongst the listening monks. In this sense, then, Nikon contributed to the writing of his own *Life*. There are many other hagiographical parallels in which the saint can be seen doing much the same thing, either on his deathbed, or by recounting specific (and perhaps didactic) events in his own life to a favoured disciple[19]. The *Testament* of Nikon,

---

18. For a discussion of the somewhat mixed feelings about reading held by monks and the way in which 'listening' could be assimilated into 'reading', see J. Waring, Monastic Reading in the Eleventh and Twelfth Centuries: Divine Ascent or Byzantine Fall?, in: Margaret Mullett – A. Kirby (eds), *Work and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200* [BBTT 6.2], Belfast 1997, 400-419.

19. A particularly good example is the hagiography of St. Lazaros of Mt. Galesion, see *The Life of Lazaros of Mt. Galesion* (BHG 979-980e); it has been translated by R.P.H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation and Notes* [Byzantine Saints' Lives in Translation 3], Washington, D.C. 2000. This *Life* was written by the saint's disciple, Gregory and is full of material provided by Lazaros himself, e.g. the information (§16, 96) that he had spent six years at the Monastery of St. Sabas in Palestine ('as he often told us'). On his deathbed, Lazaros summoned the scribe Nicholas and dictated a *diatyposis*, which as well as laying down regulations for his monastic foundations, 'included an account of how the father left his own homeland and reached the Holy Land; it then described how he arrived at this mountain.' (§246, 349-350).

if genuine, was also part of the process by which Nikon established his personal version of his life[20].

The written version of a saint's life, however, preserved in a lasting fashion the "approved version" of a holy man's life. It was generally composed as soon as possible after the subject's death and this, in itself, is a persuasive argument in favour of the early eleventh-century dating of the original *Life* of St. Nikon upon which the versions we have were subsequently based. The composition of a hagiography was a kind of validation process and one of the most important details which it authenticated was the appearance of the saint. This was vitally important since, without a **description** there could be no **depiction** and it is in considering the evolution of Nikon's portrait that some of the most interesting factors affecting the spread of his cult can be observed. The hagiography contains a clear description of the saint, but it is one that it somewhat at odds with other iconographical evidence. The written description occurs in the course of a set of miracle stories concerning John Malakenos "a man of the first rank not only in the city of the Laconians, but also in Hellas and the land of Pelops"[21]. Malakenos was arrested by imperial officials (probably in 996) on charges of treason. Cheered by St. Nikon's support (who ostentatiously dined with him before he was taken to Constantinople and predicted not only that he would be cleared of all charges, but also that he would subsequently rise to higher rank), Malakenos subsequently commissioned an icon of the saint[22]. "He summons a painter, a skilful man and he describes and goes through in words everything: how the saint looked in figure and form, hair and clothing"[23]. The painter, however, had difficulty in reproducing what had been described, even though, we are told, "he was trained to the height of his art"[24], but was saved by the appearance of a monk (St. Nikon himself, of course) who, when hearing of his problem, remarked "Brother, look at me, for the man in question looks like me

20. In this case, however, nothing is revealed of Nikon's life before his arrival in the Peloponnese. We are simply told that he preached 'for two years' before arriving at Lakedaimon and are given no further details of his travels. See *Testament* of Nikon the Metanoeite, 317.

21. *Life* of St. Nikon, §43-44, 148-156.

22. For the dating of this episode to 996 and a discussion of the Malakenos family, see J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance 963 –1210* [Byzantina Sorbonensia 9], Paris 1990, 34, no. 17. John Malakenos may well have been strategos of the Peloponnese and possibly, after his rehabilitation, went on to be a judge in the reign of Basil II.

23. *Life* of St. Nikon, §44, 152.

24. *loc. cit.*

in every respect"[25]. The painter, turning back to his panel, saw that the visitor's image had been miraculously imprinted upon it.

This story is interesting for a number of reasons. It is echoed by another icon-painting account of the same period, that concerning the reproduction of a portrait of St. Athanasios of Athos (again being made to validate the appearance of the saint)[26]; it provides interesting detail about how patronage links might be furthered (the grateful Malakenos gave the icon to St. Nikon's foundation)[27] and, most importantly of all, it establishes a clear description of the saint: "Tall in stature, eremitic in appearance and wearing an old rag. His head was squalid, he had black hair and a black beard and was quite like the blessed one in every other way. For he carried in his hands a staff with a cross at its top"[28].

This is clearly the description, as Drandakes noted, which went on to influence a number of the fresco portrayals of Nikon and this is of immense significance in explaining the spread of the cult of the saint by visual means[29]. But it cannot be a recent accurate description of the man Malakenos had personally known. For John Malakenos must have known Nikon in his old age. If we are to believe the chronology provided by the *Life*, Nikon did not arrive in Lakedaimon until c. 970, when he was about forty years old and he was therefore between sixty and seventy years old in 996. He was, by this time, not a wandering preacher, but an established *hegoumenos*[30]. So what we have in the *Life* of St. Nikon is not a likeness of Nikon when Malakenos last knew him, but one of the saint "caught" at the time when he was earning his epithet of Metanoeite, in other words when he was travelling around Crete and the Pelo-

---

25. *loc. cit.*

26. *Life* of St. Athanasios (BHG 187), ed. J. Noret, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* [CCSG 9], Turnhout 1982, *Vita* A, §254, 122-123.

27. The gift is never explicitly mentioned in the *Life*. But there are two mentions of the icon of St. Nikon 'which hung before the sanctuary of the holy precinct of the monastery' (§63, 178, see also §56, 178) and it is difficult to believe that this was not the same one since so much is made of its creation earlier in the *Life*.

28. *Life* of St. Nikon, §44, 154.

29. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, 310, 319.

30. Sullivan, *Life of St. Nikon*, 18-19, for Sullivan's suggested chronology of Nikon's life. The report in the *Testament* (318) that the 'Lord Malakenos' provided one of the two antique(?) columns found at 'Sampson' for the building of Nikon's church in Lakedaimon, even though he had planned to use it in his own house, might suggest that the acquaintance of the two men dated to a somewhat earlier period than 996. Even if this were so, it would not negate the point that the description reportedly given by Malakenos to the icon painter was not a contemporary likeness of the saint.

ponnese preaching repentance. As Henry Maguire has pointed out, however, Byzantine icon painters were not concerned with "realism" in any sense. Rather, they aimed to depict what the perceived, or most important role, of the saint had been - whether bishop, monk, hermit or martyr - and thus reinforce that role[31]. So it is the image of a hermit of mature years, dishevelled and dressed in rags, not that of an old, dignified, *schema*-clad *hegoumenos* (as at Hosios Loukas) that the *Life* wished to promote. We need to ask why.

The answer is, surely, that to emphasise the eremitic aspect of Nikon's ministry was to emphasise all those aspects of his sanctity which were traditionally associated with wandering holy men: prophecy, cures and intervention for the good of the local community. Associated with the tales of miracles performed by such saints while they were still alive, were the relics which allowed their power to be exercised from beyond the tomb. Of all the aspects of St. Nikon's appearance, in fact, one of the most significant was his staff, which, indeed, has now firmly appeared in the iconography as related in the Malakenos miracle. As Rosenqvist noted, the episode in the *Life* in which Nikon, fleeing from his father and other relatives in order to preserve his monastic life, is helped to escape across the aptly-named River Parthenios by the Virgin herself, is one in which a significant re-working of the original text of the *Life* can be detected. In the K version of the *Life*, the Virgin extends her right hand to pull Nikon out of the water and also gives him a cross which the saint himself later fastened on his staff. In the B version, she stretches out a staff with a cross on top and then grasps **his** right hand. Rosenqvist argues that this episode suggests that the K version is the earlier of the two, merely demonstrating the Virgin's granting of honour to Nikon by offering him **her** right hand, while Nikon himself is responsible for the creation of the cross-headed staff. In the B version, on the other hand, not only is the cross-headed staff the gift of the Virgin, but we are given the additional information that the very staff is "preserved in the holy divine treasury" of the monastery established by Nikon in Lakedaimon, "for many miracles are worked through it each day in all who approach it with unwavering faith"[32].

Also amongst the relics associated with Nikon which the *Life* mentions (in addition to the icon), were the chain which the saint had hung about himself when he wished to abase himself as a slave in front of the citizens of Lakedai-

31. H. Maguire, *The Icons of their Bodies*, Princeton, New Jersey 1996, 3.
32. Rosenqvist, Text of the Life of St. Nikon, 99-100; *Life* of St. Nikon, §15, 70.

mon in order to move them to contribute to the wages of those building the monastery[33]; a tiny precious flask "fashioned of Sardian stone" (the only item which the saint had taken from his father's house)[34]; a stone slab upon which an image of the saint (or perhaps just his cross-mounted staff) had miraculously appeared as well as the wonder-working coffin itself[35]. We might also add that this treasury of relics presumably also contained portions of Nikon's "squalid locks" and of his "goat-skin outer garment", which the crowds at his funeral apparently tried to grab as personal relics[36].

So the *Life* can again be seen as part of the process by which the cult of Nikon be came firmly established. For it described in detail both the relics associated with the saint and the miracles which could be attributed to them, thus not only establishing the sanctity of Nikon himself, but also the justification for venerating the relics displayed in his own house. If Rosenqvist is right in suggesting that the details, present in B, of the cross-tipped staff and of the movement of the stone relief from the centre of the monastery church to an area (possibly the narthex) nearer to the chamber holding the saint's coffin, show this to reflect a later revision than K, (a revision associated with the "discovery" or "redeployment" of miracle-working objects), then we might perhaps also include the acquisition of what, for ease of reference may be termed the "Malakenos" icon amongst these later additions. At any rate, all these objects played an important part in the growth of Nikon's cult[37].

The hagiography made a major contribution to strengthening the cult by relating the large numbers of miracles performed by the saint, both before and after his death, and associated with these very relics. Apart from the episode in which the Virgin gave Nikon his staff (or the wherewithal to make it), the staff is mentioned in the context of miracles where light appears above it; where Nikon uses it, in the manner of Moses, to produce water from the dry earth and where - on the not infrequent occasions where Nikon appears in anger to physically chastise wrong-doers, especially those who threaten monastic property - it is used almost as a weapon[38]. The chain is particularly mentioned in the

33. *Life* of St. Nikon, §37, 128 and 130 where its display is recorded.

34. *Life* of St. Nikon, §16, 76.

35. *Life* of St. Nikon, §66, 226 (slab); §47, 162 (coffin).

36. *Life* of St. Nikon, §47, 162-164. The *Life* seems to be indicating here that Nikon preserved his 'eremitic' appearance and dress up until his death; again a point at variance with the Hosios Loukas portrait which shows the customary attire of settled *hegoumenoi*.

37. Rosenqvist, Text of the Life of St. Nikon, 101.

38. *Life* of St. Nikon, §21, 86; §41, 144; §42, 146; §32, 110; §59, 192.

context of the cure of diabolic possession or madness; its curative powers are emphasised right from the first: "Through the participation of the Holy Spirit in it, it is revealed as capable of setting people free from disease and weakness. Through it evil spirits are driven daily from men and wondrous signs are worked and continuous cures abound for all who approach it with fear and place it on their necks"[39].

Interestingly, the miracle-working "Malakenos icon", if it is indeed the icon referred to which figures in the accounts of a number of cures, seems to have been copied at an early stage. For the *Life* of St. Nikon relates that Prokopios, a monk in a *metochion* of the main house, went into the oratory there and prayed "before the holy and wonder-working icon of the blessed one" for relief from the blindness caused by his cataracts. When "barbarians" living near the *metochion* attacked the huts of its *paroikoi*, and captured the daughter of one of them, the peasants prayed for the saint's assistance, "holding in their hands the most precious icon of the saint there"[40].

This detail gives an indication of the way the visual cult of St. Nikon (in the "Malakenos icon" version) might have spread in its earliest phase. Copies of the original icon were placed in the dependencies of the monastery. Although we only hear of one (un-named) *metochion* in the *Life*, the *Testament* mentions others at Sthlavochorion, Parorion and, possibly Perissos, each, perhaps, in possession of its own copy of this particular image[41]. Many of the relics clearly attracted visitors to the main monastery at Lakedaimon, since they were deposited there - we hear particularly of the cures worked by the oil from the lamp above Nikon's tomb and the moisture which oozed from the tomb itself – thus creating a major shrine[42]. But the "Malakenos icon" and the iconography which it portrayed, was one of the monastery's "exports". Transmission of a particular iconography would be relatively simple via small, portable icons; this was perhaps the first stage in the dissemination of the image so frequently found in the Peloponnese.

But the crucial question in examining the spread of the image of St. Nikon remains "Which iconography"? Here the nature of the relationship between the Monastery of St. Nikon and that of Hosios Loukas, and indeed between the two

---

39. *Life* of St. Nikon, §37, 130; §65, 224.

40. *Life* of St. Nikon, §64, 220; §70, 240.

41. See note 12, above.

42. *Life* of St. Nikon, §48-52, 164-170 is a series of miracle stories associated with the oil from the lamp above Nikon's tomb and the liquid/ointment which oozed from it.

saints, is of major importance. The iconography of the portrait of St. Nikon in the *katholikon* at Hosios Loukas stands at the centre of the difficulty. Drandakes was surely right (in contrast to recent scholars such as Maguire) to point out that the depiction of the saint of Hosios Loukas does not reflect the description of the saint given in the account of the creation of the miraculous "Malakenos icon". Even Maguire displays a note of caution in pointing out that in the Hosios Loukas portrait "*may* be found the long face of the ascetic, the sunken cheeks and the dishevelled black hair that *hints* at holy squalor [my italics]"[43]. Drandakes, in contrast, commented on the large, flat face; the hair swept across the forehead and "hardly ruffled"[44]. At Hosios Loukas, St. Nikon is clearly dressed in monastic garb, not the sordid rags of a hermit depicted in the "Malakenos icon" and his hands are raised in a conventional gesture of prayer and intercession. As has been noted, there is absolutely no sign of the cross-headed staff. Surely the Hosios Loukas depiction of Nikon represents another "version" of St. Nikon, which emphasised his position as a monastic founder (held towards the end of his life) rather than his earlier career as a wandering preacher of repentance, epitomised by the "Malakenos icon". Here there are many parallels with the life of St. Luke of Steiris himself, also a wandering saint in his early life, who finally settled at Steiris to found the house which bears his name. He, too, is clearly portrayed in the *katholikon* in a very similar pose to Nikon and dressed in monastic, not eremitic, garb[45].

Matters would be a made somewhat simpler if we were sure of the date of the decoration of the *katholikon* of Hosios Loukas. Do these mosaics antedate the writing of the *Life* of St. Nikon (not a new suggestion!) or at least the version of c. 1042 which clearly indicates a different iconography for Nikon? Or, do they, in fact, post-date the writing of the first *Life* of St. Nikon (if we presume the episode of the "Malakenos icon" was in it), in which case the reasons for ignoring the "Malakenos iconography" are equally intriguing! Sullivan, following Stikas, suggested that the decoration took place in 1042-5, and added that "the inclusion of a mosaic of Nikon there may have been the factor which prompted the author [of the *Life* of St. Nikon] to use the *Life* of St. Luke as a model for his own work"[46]. He did not make it clear what he felt was the nature of this

---

43. Maguire, *Icons of their Bodies*, 9, 22.

44. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, 313.

45. See Maguire, *Icons of their Bodies*, 60, 67.

46. Sullivan, *Life of St. Nikon*, 18. See also E. Stikas, Nouvelles observations sur la date de construction du catholicon et de l'église de la Vierge du monastère de saint Luc en Phocide', *Corsi*

"prompting", but the clear suggestion is that the first author of the *Life* of St. Nikon had visited Hosios Loukas and seen not only the new mosaics there but also the text of the *Life* of St. Luke of Steiris (written after 961), a copy of which would undoubtedly have been kept in the monastery. Although Carolyn Connor has suggested a much earlier date for the *katholikon* and its redecoration (c. 975), Stikas's dating to the 1040s gained support from Nicholas Oikonomides, who, focussing on a commemorative inscription, suggested that the moasics were paid for by Theodosios (ex-Theodore) Leobachos, an imperial official who had become a monk, and who was *hegoumenos* of Hosios Loukas in 1048. The decorations were part of a renovation of the *katholikon* which followed the translation of St. Luke's body there on 3rd May, 1011[47].

The difficulty with accepting Sullivan's view that the mosaic portrait of St. Nikon "prompted" the writing (or perhaps revision) of the *Life* of St. Nikon is, of course, that the iconographic style of the portrait at Hosios Loukas does not coincide with that of the icon described in the *Life* and which was probably already in the possession of Nikon's monastery in Lakedaimon by the 1040s. But there is no doubt that there was *some* kind of connection between St. Luke and St. Nikon and between their respective foundations. Indeed, what took the writer of the *Life* of St. Nikon to Hosios Loukas, or, alternatively, brought a copy of the *Life* of St. Luke of Steiris to Lakedaimon at some point between 970 and 1042? The nature of this "association" can perhaps best be established by examining firstly what kind of saints Luke and Nikon were and, secondly, what kind of establishments their monasteries had become by the mid-eleventh century. Remarkable similarities present themselves in the hagiographical portraits. Both Luke and Nikon were wandering saints; both, for a large part of their ministries, avoided the more sheltered monastic life for the harshness and anonymity of a life on the road. Both performed the kinds of miracles associated with holy men: prophecies, cures and actions contrary to nature such as producing water from dry earth. They were both compared to Moses[48]. Their ministries both centred, for a time at least, on Southern Greece; both preaching and miracles took place in a region defined by the area from the north shore of

di cultura sull'arte ravennate e bizantina 19 (1972), 311-330 and D. Pallas, Zur Topographie und Chronologie von Hosios Lukas: eine kritische Übersicht, *BZ* 78 (1985), 94-107.

47. C.L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton, New Jersey 1991, 67. But see N. Oikonomides, The First Century of the Monastery of Hosios Loukas, *DOP* 46 (1992), 245-255.

48. *Life* of St. Nikon, §32, 110; *Life and Miracles* of St. Luke, §30, 44-46.

the Gulf of Corinth through the Peloponnese (See Map)[49]. Interestingly, too, there was a Cretan dimension to both of them: Luke reportedly foretold the military reconquest of Crete and Nikon played a major part in its Christian "reconquest". Both texts, indeed, could be seen as praising the achievements of Nikephoros Phokas; the *Life* of St. Luke implicitly, the *Life* of St. Nikon explicitly[50].

The fortunes of the houses they founded were both remarkably similar, too. While the physical remains of Nikon's house have not been conclusively identifed (though a very likely site has now been found), the *Life* of St. Nikon testifies to its size and its elaborate architecture and decoration by the mid-eleventh century: "He [the *hegoumenos* Gregory], filled it with many decorations, gleaming and colourful columns, the splendour of polished stone and everywhere pictures of precise craftsmanship and varied material ... In addition, he surrounded it with bright colonnades and splendid forecourts and stairways and with all the things by which the pure splendour of the house is brightly characterised[51].

Hosios Loukas also developed from simple beginnings to the rich monastic complex that was well established by the early eleventh century, and the basis for the success and survival of these two houses was the same: they were both major shrines and pilgrimage destinations and in receipt of considerable income in donations[52]. There were no other comparable institutions in Southern Greece at the time; Hosios Loukas and Nikon's foundation provided the northern and southern foci for those in Hellas and the Peloponnese seeking cures or saintly

---

49. See Map. Work on the historical geography of the Peloponnese under the aegis of the TIB Project is currently being undertaken by a research group at the Institute for Byzantine Studies at the National Hellenic Research Foundation, Athens. See J. Koder's Report in: *XX Congrès Internationale des Etudes Byzantines (Paris 2001)*, Pré-Actes, I, Séances plenières, 8, *Instrumenta studiorum*, Instruments de la recherche, 1.7, Historical Geography, 350. For the location of the sites visited by St. Luke of Steiris, see J. Koder – F. Hild, *Hellas und Thessalia* [TIB 1], Vienna 1976, 176 (Mt. Ioannitza); 179 (Kalamion, but note the correction to location on the thematic map); 121 (Ampelon); 263 (Steiris).

50. *Life and Miracles* of St. Luke, §60 and see note 5, above.

51. *Life* of St. Nikon, §38, 130-132; see also §58, 188.

52. The beginnings of the building programme at Hosios Loukas are reported in *Life and Miracles* of St. Luke, §65-67, 108-110. The need to accommodate 'large numbers' is mentioned in §67, 111. See also H. Maguire, Physical and Spiritual Healing in the Mosaics of Hosios Loukas, *Byzantine Studies Conference, Abstracts of papers* 16 (1990), 8-9.

intercessions[53]. The two saints can thus be seen very much as a pair, one operating in the northern part of the region, one in the south. Their activities were complementary and it is thus no surprise to see them portrayed together at Hosios Loukas and we can only speculate that St. Luke of Steiris would have been an obvious subject to be depicted in the Monastery of Christ, the Virgin and St. Kyriake at Lakedaimon. There are elements of both emulation and competition to be found here. The writer of the *Life* of St. Nikon used the hagiography of St. Luke of Steiris because it gave him a suitable template from which to create the hagiography of another very similar travelling and preaching saint. In my view, this was done before the redecoration of the *katholikon* of Hosios Loukas, where again Luke and Nikon are associated, but this time in a different way. Here, their portraits emphasise monastic *gravitas* and stability and the role of the saints in intercession, matters which were of increasing importance in the emergence of Hosios Loukas as a major shrine. The monks and *hegoumenoi* of Hosios Loukas and St. Nikon's foundation knew and respected each other's institutions and their distinguished founders. It was in their interest to take notice of one another.

The importance of the *Life* of St. Nikon to the spread of his cult needs particular emphasis because of its iconographical significance, a matter to which we shall return. But a cult had little chance of survival unless there were specific locations, both physical and liturgical, in which the name of the saint was remembered. St. Nikon took an important step towards his own commemoration when he founded the house in which he died and was buried. Earlier scholars suggested that the house might have been on the acropolis in Lakedaimon, but in the last ten years, another location for this sizeable and important monastic foundation has been put forward. As excavations run by a team from the British School at Athens have demonstrated, the Roman *stoa* at Lakedaimon was re-occupied in the Middle Byzantine period[54]. A "major programme of structural renovation" took place and a church decorated with rich wall-paintings (plaster remains of standing draped figures including a

---

53. William Caraher of Ohio State University is completing a study of the 9th and 10th century saints of the Peloponnese, which will surely shed further light on the monastic geography of the region.

54. G.B. Waywell – J.J. Wilkes, Excavations at Sparta: The Roman Stoa 1988-1991. Preliminary Reports, Pt.1, Introductory remarks, *ABSA* 88 (1993), 219-286; Excavations at Sparta, the Roman stoa, Pt. 2, *ABSA* 89 (1994), 377-432 and plates 53-72; G.B. Waywell, J.J. Wilkes, et al., Excavations at Sparta: the Roman Stoa, 1988-91, Pt. 3, *ABSA* 92 (1997), 400-434.

bearded male head have been found) was built across the front of the *stoa* in an E-W alignment[55]. The apsed compartments linked to it were refurbished for liturgical or burial purposes. The archaeologists have concluded that the church was destroyed in approx. 1275. At some time afterwards there was a severe fire and the final phase of habitation has been dated by pottery remains to c.1325. In 1350-1375 the walls of the complex collapsed and the remains of the vaulted roof of the earlier Roman building fell with them[56]. It is, of course, extremely tempting to identify this rich ecclesiastical site with the monastery founded by St. Nikon. There are problems, however, since the excavators have dated the fresco decoration (again using pottery evidence) to c. 1150-1175, which would hardly fit with a mid-eleventh century date for the *Life* of St. Nikon and its reports of the refurbishment undertaken by the *hegoumenos* Gregory. But Waywell and Wilkes are themselves cautious about their dating: "possibly the archaeological evidence would favour the later, mid-twelfth century date for the composition [of the *Life* of St. Nikon]"[57]. Many uncertainties remain. This complex might not, in fact, be the remains of Nikon's foundation (though there is evidence in the *Life* to place it in the area of the *stoa*); and even if it were, the decorations could have be part of a programme of renovation and improvement that took place after the eleventh century[58].

If this turned out to be the case, it would testify to a continuing flow of patronage and donation which, if the mid-eleventh century date for the *Life* of St. Nikon is retained, was clearly already well under way by then. Certainly, the *hegoumenos* Gregory was a significant enough figure both to attract donations to the monastery (we hear of the house "resplendent with numerous gifts ... due to the man [Gregorios] who held the headship at that time"[59]) and to undertake an extensive programme of restoration and decoration himself. He was also

---

55. See Waywell – Wilkes, Excavations at Sparta, Pt. 2, 386-388 and Excavations at Sparta, Pt. 3, 406-407 for further discussion of the wall paintings.

56. Waywell – Wilkes, Excavations at Sparta, Pt. 2, 389.

57. *Op.cit.*, 400, 424.

58. See *Life* of St. Nikon, §75, 260 where a child, seeking to steal from the monks, panics and throws himself 'though the window of the cell looking south into the market place'. This might identify the monastery with the *stoa* which is to the south of the acropolis and which may have delineated part of the medieval market place of Lakedaimon. Interestingly, the excavators recovered a large bronze hanging lamp, reminiscent of the lamp which was described as burning over St. Nikon's tomb and large numbers of coins of the late 11th and 12th centuries which might testify to the donations of pilgrims, see Waywell – Wilkes, Excavations at Sparta, Pt. 3, 401-402.

59. *Life* of St. Nikon, §58, 188.

responsible for putting the affairs of the monastery under imperial protection as he travelled to Constantinople to acquire *chrysobulloi logoi* to safeguard the property of the monastery and, presumably, the legal status of its workforce[60]. He might well have been a figure akin to Theodosios/Theodore Leobachos at Hosios Loukas – an ex-imperial official with considerable wealth, who retained contacts in Constantinople, and was able to finance improvements and repairs to a house that had probably been in existence for forty to fifty years by his own time. The existence of such an influential *hegoumenos* was, however, no accident. The prestige of St. Nikon himself is testified to by his powerful influence over the citizenry of Lakedaimon, which, as Kaplan has pointed out, even eclipsed that of the local bishop[61]. After his death, the importance of the shrine and the miracles performed at it, doubtless played a major role in attracting the kind of monastic recruits whose donations and personal connections would help secure the future of the house. While it would be an exaggeration to suggest that holy men who founded monasteries did so in order to perpetuate their own cults, the existence of such establishments and the tombs there nevertheless provided an important geographical focus for their continuation.

The history of the cult of St. Nikon after the mid-eleventh century is much more difficult to trace. One of the most important means of spreading a cult was the inclusion of the saint's commemoration in liturgical ritual. But, as Drandakes pointed out, Nikon does not appear in the *Menologion of Basil*, nor in the Metraphastian *Menologion* (both of which were being composed during his lifetime, or shortly after his death), nor, more susprisingly, in the 1156 *Vatican Evangelion*'s depiction of the saints of the 26th November, the Feast Day of St. Nikon[62]. In fact, all surviving depictions of him from the medieval period (with the exception, of course, of the mosaic at Hosios Loukas), appear to date to the period after the eleventh century. Only one manuscript of a *synaxarion* probably reflecting the rite of Constantinople has a mention of him, though this, as we shall see, was a later addition, made in circumstances closely linked with Nikon's base at Lakedaimon. It does not appear, therefore, that Nikon's cult spread widely through the Empire in the centuries following his death.

---

60. *loc. cit.*, §58, 184.

61. M. Kaplan, Le saint, le village et la cité, in: Catherine Jolivet-Lévy – M. Kaplan – J.-P. Sodini (eds), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments* [Byzantina Sorbonensia 11], Paris 1993, 81-93, see 89-90; 92-93.

62. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, 312.

Indeed, one of the most surprising things about it is that there is no trace of a cult of Nikon in Crete, where he spent his early life preaching and where, the *Life* of St. Nikon informs us, he was instrumental in rebuilding churches and in re-establishing ecclesiastical organisation[63]. Indeed, no depiction of Nikon has so far come to light on the island. It can only be surmised that, because he moved on to Greece, his memory was soon lost, since there was no focal point for commemorating it as there was later to be in Lakedaimon. In contrast, the memory of St. John Xenos, a similar preaching and travelling saint who ministered in Crete shortly after Nikon, was perpetuated by the religious establishments that he founded, and which survived and by the fact that he probably died and was buried on the island[64].

But Nikon's memory does seem to have survived in the Peloponnese, albeit in a rather intermittent way. There is certainly evidence in the *Life* of St. Nikon for veneration of the saint by those from areas outside the city of Lakedaimon itself. The *Life* carefully lists the places where he preached before he settled there, and there is clearly a connection between at least one of them, Kalamata, and a devotion to Nikon which lasted beyond his death[65]. As well as the mention of a cure of a monk from Kalamata who drank from the oil in the lamp hanging above Nikon's tomb, there is a specific reference to an annual pilgrimage taken by the Kalamatans to Nikon's shrine. "And they were making their faith firm by deeds while he was still alive and travelling around their homeland to preach repentance ... But even after he had gone from here to the Lord, they did not cease, considering the difficulties of their journey second to their love, to come here [i.e. Lakedaimon] with all their households and in yearly honours and festivals to dedicate their faith in the holy man[66].

---

63. See note 6, above.

64. N.B. Tomadakes, 'Ο ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ξένος ἐν Κρήτῃ (10ος-11ος αἰών), *ΕΕΒΣ* 46 (1983-86), 1-117. See also the *Testament of John Xenos for the Monastery of the Mother of God Antiphonetria of Myriaphata on Crete*, trans. G. Fiaccadori in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 1, 143-147. John Xenos' traditional place of burial is the Monastery of Gouverneto, east of Chania, *loc. cit.*, 144. See, however, the important work of S. Oikonomou, *The Life of Ioannes Xenos: Critical Edition and Commentary* (Unpublished Ph.D thesis, King's College, University of London, 1999), which reassesses the manuscript tradition of the *Life* of St. John Xenos and the geographical information contained in it.

65. For the geographical location of the places Nikon preached, the surviving churches dedicated to him and portrayals of him, see Map.

66. *Life* of St. Nikon, §56, 178.

Clearly, this devotion had been aroused during the days of Nikon's preaching, c. 968-970 and was carried on after his death. But only for a while for, as the writer of the *Life* comments, although he himself had seen their pilgrimage with his own eyes, "time, or the weakness of human life has blunted their eagerness"[67]. As Sullivan has pointed out, this would suggest that, by 1042, the original keen participants in the Kalamatan pilgrimage (who had seen and heard the saint in person and had, perhaps, experienced the earthquake which, it was believed, he had caused to punish brigands who had attacked him and to destroy their villages) had begun to die off[68]. This is an interesting indication of how short lived popular commemorations of a saint might become, unless they were boosted from time to time by further miracles and cures and, perhaps more importantly, by the expansion and survival of the pilgrimage centre.

We do not know how long the Kalamatan pilgrimage continued, nor if it was emulated by other groups from places which Nikon had visited in his preaching days. However, there is a fragment of evidence which indicates that pilgrimages to Nikon's shrine were still taking place as late as the early fourteenth century. The *Livre de la Conqueste de la Princée de l'Amorée,* the French version of the *Chronicle of the Morea*, reports a meeting of the Frankish barons of "Escorta" (the Northern Peloponnese), probably in 1305, which took place to discuss the heavy demands made on them to provide troops for Angevin campaigns in Epiros. As a gesture of defiance, the barons decided to contact the Byzantine *chapitaine* (governor) of Mistra. "Si ordinerent deux de leurs compagnons, Guillerme Macri et Nicole Zilliamary, qui estoient dez plus sachans et mieulx parlans de tous, en lez envoierent droit a la cité de Mistra, au grant chapitaine de l'empereur; *liquel firent entendant que il aloient en pelerinage a Saint Nique a la Cremonie* [Lakedaimon] (my italics)"[69].

Nothing is known of the religious affiliations of these two men, but clearly Nikon's shrine and the pilgrimage to it were still well enough known beyond Lakedaimon to provide a plausible excuse for travelling. There is an interesting

67. *loc. cit.*, 180.

68. Sullivan, *Life of St. Nikon*, 4-5. For the earthquake, *Life* of St. Nikon, §57, 180-182. There were two earthquakes which could have affected the Kalamata region in the relevant period: one, reported by Kedrenos on 2nd September, 967 (though this mainly affected Honorias and Paphlagonia) and the second, on 18th December, 968, felt in Corfou and reported by Liutprand of Cremona. See V. Grumel, *La chronologie* [Traité d'études byzantines, I], Paris 1958, 479-480.

69. *Livre de la conqueste de la Princée de l'Amorée: Chronique de Morée (1204-1305)*, ed. J. Longnon, Paris 1911, §924, 364.

possibility, indeed, that Nikon may have become as popular an intercessor with Frankish Catholics as with members of the Greek church.

There are certainly indications in the *Life*, however, that the saint's cult had spread well beyond Lakedaimon by the mid-eleventh century. The author was keen to point out that "all the sons of Lakonia know that the great man is always quite loving in accordance with his promise toward all those who inhabit the land of Sparta" and added that this protection showed itself in cures and in guarding them from attack[70]. There is a hint that devotion was sometimes lax, but the claim by Nikon's monastic heirs that their patron's protective powers were widespread is quite clear. This devotion might well explain the existence of portraits of Nikon in a number of Lakonian churches[71]. Even more significant is a hint of how Nikon's memory might have been preserved in the Mani (and possibly also on the Island of Kythera, off the south coast of the Peloponnese) regions difficult to reach by land, but more accessible by sea. The *Life* of St. Nikon records devotion to the saint from "those who entrust themselves to public biremes and triremes and undertake sea voyages, those enrolled in the imperial fleet." Not only did the saint provide invisible protection for them on their voyages, but, on occasion, was reported to have appeared in person on board, "now imitating a ship's lookout, now even standing at the stern and guiding and steering the triremes and lifting them"[72]. These sailors, according to the *Life*, did not hesitate to relate these visions and miracles. Thus Nikon's cult may well have had a particular significance for seamen, who both came from, and travelled to many parts of the coastal Peloponnese and beyond. The existence of churches with portraits of Nikon along the coasts of the Mani (see Map) may thus reflect a double aspect of his cult: firstly, the distant memory of

70. *Life* of St. Nikon, §76, 264-266.

71. See Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, 311, note 1; 313; 315 and see note 2, above.

72. *Life* of St. Nikon, §76, 266. The Church of St. Nikon at Potamos on Kythera is a Byzantine structure with fresco decorations variously dated to the 11th-12th or 12th-13th centuries. There is no portrait of St. Nikon himself among the few frescoes which have survived, so the dedication is not assured and could refer to the earlier martyr Nikon. See P. Lazarides, Μεσαιωνικὰ καὶ Βυζαντινὰ μνημεῖα Κυθήρων, *ΑΔ* 20 (1965), 198-199. My thanks to Judith Herrin and Timothy Gregory for information about this church. Professor Gregory points out to me that ecclesiastical authority over Kythera was a matter of some rivalry between the bishoprics of Monemvasia and Lakedaimon, in which the dedication of a church on the island to a saint, like Nikon, with close connections to Lakedaimon, might have played a part. This would support the view that it is indeed to St. Nikon Metanoeite that the dedication at Potamos refers.

the saint's own journeys in the region and, secondly, its reinforcement by the sailors who travelled there.

It can be thus be suggested that the cult of St. Nikon was spread beyond Lakedaimon by a variety of means. Memory of the presence of the saint himself was important in the short term, but, as the case of the Kalamatans demonstrates, could only retain its original force so long as those who had personally experienced the saint's charismatic preaching were still alive. For the cult to survive in the longer term, it had to be reinforced by returning pilgrims with their news of cures and other miracles at the shrine and by those – like sailors – whose profession took them far and wide. For those who had had no personal experience, the hagiographic and iconographic records were of crucial importance in the maintenance of their devotion. We do not know how many manuscripts of the *Life* of St. Nikon were produced in the medieval period, but given that the surviving manuscripts date from the 14th/15th centuries and 17th century respectively, we can certainly postulate that there were other, earlier ones. The provenance of the Barberini manuscript before its entry into the Sforza Library is unknown, but the fact that the Koutloumousiou manuscript was written by Parthenios, Bishop of Vresthena in the Peloponnese, might indicate that earlier manuscripts were still extant in Nikon's "home" region[73].

The earlier extant manuscript of the *Life* of St. Nikon, indeed, seems to date from a period when there was a distinct revival in Nikon's cult. The churches identified by Drandakes as containing portraits of the saint have all been dated to the thirteenth century onwards, with a cluster of fourteenth- to fifteenth-century portraits in Mistra[74]. It is difficult to know for certain what lay behind this revival of interest in Nikon, but it might well be have been associated with the figure of Nikephoros Moschopoulos. Moschopoulous, who died between 1322 and 1332, was active during the reign of the Emperor Andronikos II and was made titular Metropolitan of Crete in 1285, though he was unable to take up his see because of the Venetian occupation of the island. He was created *proedros* (administrator) of the see of Lakedaimon in 1289 and was active in the restoration of the Church of St. Demetrios in Mistra in the early 1290s. After taking part in an embassy to Venice in 1296 and spending some time in Constantinople, he returned to Mistra in 1305. It was said that his library was so extensive that it took four horses to transport it and he is known

73. See Sullivan, *Life of St. Nikon*, 1-2.

74. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, 316-317.

to have made generous donations of manuscripts to monasteries[75]. It is in examining the destinations of these manuscripts that some light can be shed on the "boost" to the cult of St. Nikon that seems to have taken place from 1300 onwards. The so-called "Holkham *Synodikon*" (*Ms. Bodleianus Holkham. gr. 6, olim 172*) was among his books and was presented to the Metropolitan Church of St. Demetrios at Mistra at some point after 1292[76]. The oldest part of this manuscript was written in Antioch in c. 1050. It contained the original version of the *horos* of the Feast of Orthodoxy (since it does not mention later worthy patriarchs such as Ignatios, Photios, Stephen, Anthony and Nicholas, all from the mid-ninth century onwards). On fol. 151^{v} , after the commemorations of the monks Hilarion and Symeon, what Mango and Jenkins termed "a later hand" added those of Theophanes of Megalos Agros and Nikon, with a note "*tou Metanoeite*" written in the margin[77]. Since the reading of the conciliar *horoi* took place in services after the *trisagion* and was followed by the *prokeimenon* and readings from the Epistle to the Hebrews and the Gospel of St. Mathew, it can be suggested that, after 1292, Nikon was certainly liturgically commemorated in Mistra[78]. Precisely when the annotation to the Holkham manuscript was made is not clear, but it has been plausibly argued by Gouillard that the addition of the name of Nikon was, in some sense, a compliment to Moschopoulos, who, like Nikon, had connections both with Crete (to which he could not go) and the Peloponnese, to which he could[79]. It would, of course, be extremely interesting to know more of the provenance of the early part of the Barbarini (ex-Sforza) manuscript in which is found the *Life* of St. Nikon and which may date from as early as the 14th century. Could it have been in any way associated with Moschopoulos?

---

75. For a short account of the career of Nikephoros Moschopoulos, see A(lice)-M(ary) T(albot), *ODB* 2, 1414-1415. Among his gifts was a copy of the Gospels to the Brontochion Monastery in Mistra in 1311, see St. Runciman, *Mistra*, London, 1980, 101.

76. Jenkins – Mango, Synodikon, 225. The dating depends on the reading of an inscription commemorating the re-building of the Monastery by Nikephoros Moschopoulos and his brother, Aaron. This has been read as either 6800 (1291/1292) or 6818 (1309/1310), see Runciman, *Mistra*, 301 and note.

77. Jenkins – Mango, Synodikon, 228.

78. *Op. cit.*, 233.

79. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire, *TM* 2 (1967), 1-316, see 18-19; 278. Interestingly, Nikephoros Moschopoulos himself is commemorated in a Cretan *Synodikon*, see Gouillard, 24-25.

For Nikephoros Moschopoulos, with his Cretan and Peloponnesian connections, to have been "complimented" by the inclusion of the name of Nikon in his copy of the *Synodikon*, the memory of Nikon must have been still alive in Lakedaimon and its region and, indeed, some of the portraits of Nikon date from the period before the arrival of Moschopoulos. This brings us back to the question of the "non-barking dog": the absence of St. Nikon's staff in many of these portrayals. In the Church of St. Nicholas at Agoriane, dated by Drandakes to about 1300, St. Nikon clearly holds his staff, as he does in the much later Church of the Panaghia at Vresthena[80]. In the *asketerion* of the Church of the Forty Martyrs in Lakedaimon, Nikon holds a small cross in his right hand, but raises his left in prayer- a sort of compromise portrait in which the cross-headed staff is hinted at[81]. In three of the Mistra churches: the *parekklesion* of the Church of the Hodegetria (Aphendiko) (1366), the Church of the Peribleptos and the fifteenth-century Church of Ai Giannake, Nikon is shown with one hand upheld in blessing and holding a scroll urging repentance in the other[82]. In the vast majority of cases, however, the portrayal of Nikon is akin to the Hosios Loukas model: monastic dress and both hands upheld in prayer[83]. It is difficult, of course, to draw any firm conclusions from the incomplete iconographical evidence, but it can be suggested that, although the "Malakenos iconography" clearly spread as far as the *metochia* of St. Nikon's own monastery in the period before 1050, it may not have had such a wide or lasting influence as that of the Hosios Loukas model until, that is, the liturgical commemoration of Nikon and the iconographical details contained in the *Life* received their late medieval boost, a boost which we should associate with the arrival of Nikephoros Moschopoulos in the region.

It is clear, however, that both iconographies, and modifications of them, played an important part in spreading and preserving Nikon's memory. For the existence of a saint's visual representation implies a familiarity with the subject and an appreciation of his or her relevance to a specific community. The close geographical proximity of the extant portraits of Nikon to the places where the *Life* reported him preaching indicates a strong element of local memory of and pride in, the presence of the saint in particular communities and the wish to continue that presence by establishing both a memorial and a continuing focus

80. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, pls 10, 16.

81. *Op. cit.*, pl. 7.

82. *Op.cit.*, pls 12;13;15.

83. See for example, Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, pls 2, 4, 6.

for prayer. Which iconography the artists or their patrons chose was an indicator of the aspects of Nikon's life that they wished to emphasise as well as having a more practical origin in the availability of existing models. Thus, in some places, the "Hosios Loukas" model, emphasising Nikon's role as a monastic intercessor, prevailed; in others, that of the "Malakenos icon" or a modification showing the saint holding a scroll, emphasised his preaching and urged repentance.

It is virtually impossible to ascertain what part Nikon's foundation at Lakedaimon played in the continuation of his cult. It is, as we have seen, only because of the briefest of references in the *Conqueste de l'Amorée* that we can surmise that the monastery survived in some form until the early fourteenth century. There are no surviving charters or other documents associated with the house. If Nikon's foundation has indeed been correctly identified in the excavations of the Roman *stoa* at Lakedaimon, then archaeological evidence suggests that it fell into ruin in the mid-fourteenth century. Its fortunes probably declined with the "eclipse" of Lakedaimon and its replacement by Mistra as the major Byzantine ecclesiastical and administrative centre of the Peloponnese. It would, of course, be extremely interesting to find any further references to Nikon's shrine, or pilgrimages to it, in the period after 1350.

St. Nikon's cult survived the loss of its geographical centre because, as early as the eleventh century, the saint had already been "relocated", firstly into the churches which depended on his own monastery, and then to those further afield in places which had some kind of association with him. The process of establishing these more distant outposts was aided, above all, by the hagiography of the saint, with its precise geographical and iconographical information. The absence of a widespread liturgical tradition in the early centuries of the cult meant that Nikon remained an essentially local saint. But the messages which could be drawn from his iconography and his hagiography about intercession, cures, the preaching of orthodox belief and the chastising of "pagan barbarians" surely held important resonances for a Greek population ruled first by Franks and then by Turks. St. Nikon's preaching and intercession was just as relevant to the inhabitants of the Peloponnese in the late medieval and early modern periods as it had been in the tenth century.



Fig. 1. Mosaic portrait of St. Nikon, *katholikon* of Hosios Loukas.
(By permission of prof. Nancy Patterson Ševčenko)



Fig. 2. The "Malakenos Icon". Icon of St. Nikon by Maria Ginala
(By permission of Margaret Apergis & Sons co)



Fig. 3. Mosaic portrait of St. Luke of Steiris, *katholikon* of Hosios Loukas. (By permission of prof. Nancy Patterson Ševčenko)

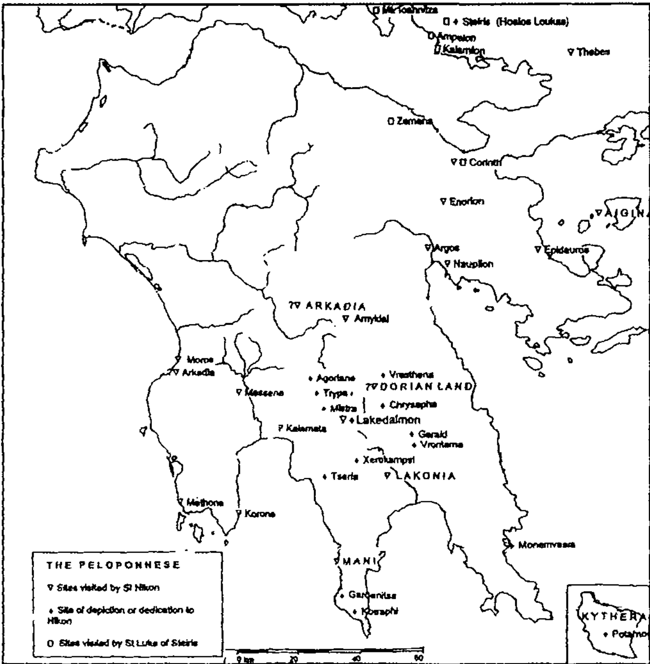


Fig. 4. Map to show the travels of St. Nikon and St. Luke of Steiris in the Peloponnese and sites associated with St. Nikon (Copyright: Rosemary Morris)

NANCY PATTERSON ŠEVČENKO

THREE SAINTS AT HOSIOS LOUKAS

On the final day of the conference whose proceedings are collected in this volume, it was arranged that both Nikos Oikonomides and I would deliver our papers not in Athens, but in the *archontariki* at the monastery of Hosios Loukas. With thoughts of that occasion, my last encounter with him, I dedicate this version of the paper given there to the memory of this utterly irreplaceable scholar, colleague and human being.

This paper focuses on three saints depicted in the mosaics at the monastery of Hosios Loukas: Hosios Loukas himself, Nikon Metanoeite, and Luke Gournikiotes[1]. This triad of saints is not a random choice among the hundreds of saints whose images adorn the katholikon of Hosios Loukas, for these three individuals are presented in a very special way, distinguished from all the other saints by their position in the church, their pose, and their facial features. The three are surely meant to be read in connection with each other.

The mosaic portrait of Hosios Loukas (d. 953) occupies a lunette over the West door of his shrine area, in the Northern cross arm of the church (Fig. 1). He is a haloed monk with a rich brown beard and the rest of his hair contained within a koukoullion. He wears a deep green mandyas fastened at the neck, the analobos or black vest, and a tan tunic. His arms are extended outwards, in an orans pose. He glances slightly off to the left, toward the center of the church. He is inscribed Hagios Loukas (not Hosios).

Henry Maguire has viewed this lunette of Hosios Loukas in connection with the lunette of St. Panteleemon which occupies an equivalent position in the South arm of the cross (Fig. 2). He has proposed that the implied comparison with St. Panteleemon serves to stress Hosios Loukas' special healing powers[2].

1. On the mosaics of Hosios Loukas, see E. Diez – O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Loukas and Daphni*, Cambridge, Mass. 1931; Nano Chatzidaki, *Ὅσιος Λουκᾶς*, Athens 1996. On their date, see N. Oikonomides, The First Century of the Monastery of Osios Loukas, *DOP* 46 (1992), 245-255. In the text which follows, I will refer to St. Luke of Stiris, the founder of the monastery, as Hosios Loukas and to St. Luke Gournikiotes as Luke.

2. H. Maguire, The Cycle of Images in the Church, in: L. Safran (ed.), *Heaven On Earth. Art and the Church in Byzantium*, University Park, Pennsylvania 1998, 134-135. For the *Life* of Hosios

Here I would like to discuss Hosios Loukas' relation to two other figures in lunettes, his fellow monks, Nikon Metanoeite (d. ca. 1000) and Luke Gournikiotes. These two saints occupy lunettes on the West wall of the naos to left and right of the main entrance bay, Nikon to the South (Fig. 3), Luke Gournikiotes to the North (Fig. 4). Dressed as monks (though without the koukoullion), they extend their arms in the same orans pose as Hosios Loukas. Their faces, like that of Hosios Loukas, are striking portraits of energetic men in the prime of life. Nikon has distinctive mussed hair, while the portrait of Luke Gournikiotes is individual enough to suggest that this is as much a portrait of a contemporary figure as are those of Nikon and Hosios Loukas[3]. Both monks are named as Hagioi.

In the vaults, arches and on the side walls of the space immediately before these two Western lunettes, are depictions of a number of monastic saints (Figs 5 - 6). Those on the barrel vaults are full-length figures in pairs; those on the cross-vaults and the side walls are busts in medallions. Though similarly dressed, these monastic saints are with two exceptions old graybeards who either hold a small white cross or scroll in their right hand and display the palm of their left hand (those in the medallions), or else raise both palms in front of them (the full-length figures). None wears the koukoullion: that is reserved in this church for the portraits of Hosios Loukas and for three figures in the crypt thought to represent abbots who were his successors[4].

The identity of these monastic companions of Nikon and Luke Gournikiotes – each saint has 12 of them – will be discussed later. Suffice it to say at the

---

Loukas (BHG 994-994b), see G.P. Kremos, *Φωκικὰ-Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι Μονῆς τοῦ ὁσίου Λουκᾶ, τοὐπίκλην Στειριώτου*, 3 vols, Athens 1874-1880, 1, 25-62; D.Z. Sophianos, *Ὅσιος Λουκᾶς. Ὁ Βίος τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη. Προλεγόμενα, Μετάφραση, Κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου*, Athens 1993² (with Modern Greek translation); Carolyn L. Connor – W. R. Connor, *The Life and Miracles of St. Luke*, Brookline, Mass. 1994 (with English translation).

3. For the texts of the *Lives* of St. Nikon (BHG 1366-1368), see Od. Lampsides, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε* [*ΑΠ*, Παράρτημα 13], Athens 1982; D.F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987 (with English translation); J.O. Rosenqvist, The Text of the Life of St. Nikon 'Metanoeite' Reconsidered, in: Idem (ed.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 93-111. For the surviving portraits of St. Nikon, see note 18 infra. On attempts to identify Luke Gournikiotes, see note 17 infra.

4. On the identity of the crypt figures, see M. Chatzidakis, À propos de la date et du fondateur de Saint Luc, *CahArch* 19 (1969), 140-144; Carolyn L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium: The Crypt at Hosios Loukas and its Frascoes*, Princeton 1991, 49-53. Connor challenges Chatzidakis' contention that these figures represent Hosios Loukas and his successors as abbot.

moment that Nikon and Luke Gournikiotes are being clearly associated on the one hand with Hosios Loukas by their pose and position, and on the other with this gallery of monastic saints by their proximity to them in the church. But while Hosios Loukas is shown to the waist, Nikon and Luke are shown even below; while the saints in the vault around Hosios Loukas include archangels and even Christ himself, Nikon and Luke are surrounded by monks.

Their subordinate position in relation to Hosios Loukas is echoed in real life, so to speak: there are objective disparities in the early cult of these three saints. Hosios Loukas not only has a magnificent church built over his tomb: there are a couple of dozen manuscripts that contain his *Life*, and quite soon after his death, he finds a place in the calendar of the church of Constantinople[5]. Portraits of Hosios Loukas, though not exactly common, can be found from Thessalonike to the Mani to Cyprus and South Italy[6]. By contrast, as we are reminded by Anna Lampropoulou and by Rosemary Morris, the original church of St. Nikon is today a ruined archaeological site, the *Life* of St. Nikon survives in only one manuscript from the Byzantine period, and the saint is not mentioned in the *Synaxarion* of Constantinople until the printed edition of 1593 done in Venice[7]. About Luke Gournikiotes we know nothing at all: no church, no *Life*, no *Synaxarion* entry, no mention in any church calendar whatsoever.

5. See note 19 infra.

6. Portraits of Hosios Loukas are found in an 11th century *Menologion* in Messina, Biblioteca Universitaria, San Salvatore 27, fol. 58v, Nancy P. Ševčenko, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago-London 1990, 76, fiches 2C2-2C3; in the Bari Exultet Roll 1, now thought to date to ca. 1025-1050, Archivio del capitolo metropolitano Exultet 1, Myrtilla Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, Princeton-London-The Hague 1936, II, pl. XI; *Exultet. Rotoli liturgici del medioevo meridionale*, ed. G. Cavallo, Rome 1994, pl. p. 141; in the early 12th century Chrysostomos church on Cyprus, C. Mango, The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and Its Wall Paintings, *DOP* 44 (1990), 91, figs 155, 159; in St. Demetrios in Thessalonike, on a pier of the south colonnede (12th century), G. and Maria Soteriou, *Ἡ Βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, I, Athens 1952, 209; II, pl. 80; and in the Episkopi church in the Mani (ca. 1200), on the right wall of the bema, N.B. Drandakes, *Βυζαντινὲς τοιχογραφίες τῆς Μέσα Μάνης*, Athens 1995, 156, fig. 15 (sketch). See Connor, *Art and Miracles*, 27-28. Of these portraits, the most interesting is the one in the Exultet Roll, and not only for its early date: here Luke, labelled *Α(γιος) Λουκας ο του Ηστρηου*, wearing his usual decorated koukoullion, is the only monk included; his portrait is placed right above two imperial figures, one of whom was labelled in the later 11th century as Constantine (whether VIII or IX remains unclear).

7. See the papers of Anna Lampropoulou et al., Μνήμη καὶ λήθη τῆς λατρείας τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου (9ος-15ος αἰώνας) in the present volume, 265-293 and Rosemary Morris, The Spread of the Cult of St. Nicon Metanoeite, in the present volume, 433-458. On the manuscript tradition of

Were it not for his portrait in the church of Hosios Loukas, we would never even have been aware of his existence.

Intrigued by these disparities, I decided to look a bit further into the story of the celebration of these three saints, and to see what church calendars of all kinds could do to help us track their posthumous careers. First a word about the sources I have used. There is the 10th century *Typikon* of the Great Church, the calendar for the use of the patriarchal church of Hagia Sophia; there are the somewhat longer notices in the *Synaxarion* of Constantinople, again for the use of the church of Constantinople[8]. There is the corpus of lengthy saints' *Lives*, the Metaphrastian *Menologion*, which was assembled in the later 10th century and quickly adopted for monastic use, for reading at orthros[9]. There are the *menaia*, and other hymn collections organized around the cycle of fixed feasts for the church year[10]. There are the liturgical *Typika*, especially the *Typikon* of the Evergetis monastery of the 11th century, which outlines the services and prescribes readings for each day of the year[11]. There are the metrical calendars of the sort made famous by Christopher of Mitylene in the mid 11th century, and the closely related calendar icons[12]. Finally, there are the calendar notices

---

the *Life* of St. Nikon, see D. Sullivan, The Versions of the Vita Niconis, *DOP* 32 (1978), 157-173; Idem, *Saint Nikon*, 1-2, 7-18; Rosenqvist, The Life of Saint Nikon (as in note 3 above).

8. Mateos, *Typicon*, I-II; *Synaxarium CP*.

9. Ehrhard, *Überlieferung*, esp. II, 306-709.

10. No critical edition of the *Menaia* has been undertaken. See A. Papadopoulos-Kerameus, Σχεδίασμα περὶ τῶν λειτουργικῶν Μηναίων, *VV* 1 (1984), 341-388. See also J. Szöverffy, *A Guide to Byzantine Hymnography*, I-II, Brookline, Mass.-Leyden 1978-1979. A number of *canons* from manuscripts of South Italian origin have been edited in *Analecta hymnica graeca*, ed. G. Schirò, 1-13, Rome 1966-1983. For *sticheraria*, *kondakaria* and other collections of shorter hymns arranged according to the church calendar, see, for example, Sophia Kotzabassi, Das Berliner Sticherarion. Der Codex Berol. graec. fol. 49, *Varia IV* [Ποικίλα Βυζαντινά 12], Bonn 1993, 13-173. This manuscript is thought to have been written in Phokis.

11. A.A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, I-III, Kiev 1895-1917, rp. Hildesheim 1965, esp. I, 256-655. A new edition and English translation of the first half of the Evergetis *Typikon* has been published by R.H. Jordan, *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. September to February* [BBTT 6.5], Belfast 2000. A second volume of this translation, covering the second half of the year, is in progress.

12. Enrica Follieri, *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, I, *Introduzione, testo e traduzione*; II, *Commentario e indici* [Subs. Hag. 63], Brussels 1980; Eadem, Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilene secondo i mss. Palat. gr. 383 e Paris. gr. 3041, *AnBoll* 77 (1959), 245-304; Augusta Acconcia-Longo, *Il calendario giambico in monostici di Teodoro Prodromo* [Testi e studi bizantino-neoellenici 5], Rome 1983; J. Darrouzès, Les calendriers byzantins en vers, *REB* 16 (1958), 59-84. On the calendar icons, of which the only surviving examples from the Byzantine

included in *Gospel Lectionaries*, which for the most part follow the Constantinopolitan calendar[13].

Because of the extent of this material, it would be foolhardy to make too many categorical statements as to what is the earliest mention of any particular saint. But in general these calendars are remarkably consistent, both as regards the choice and the feast date of hundreds of saints. If we do not find a saint in one of these calendar forms, it is quite unlikely that he will appear in another.

Taking our three saints one by one, let us start with Luke Gournikiotes. As has been stated, there is no one of this name in any of the calendars. His name, once thought to bear the echoes of a Slavic toponym, might be associated with the town of Gournitsa near Kardamyle[14]. One known saint stands out as a possibility, namely St. Luke of Taormina, celebrated in manuscripts of the *Synaxarion* of Constantinople from as early as the mid-11th century, and in modern *Menaia* as well, on November 6[15]. The published *Synaxarion* text gives us no indication of when he lived, but some manuscripts inform us that the saint lived under the emperor Constantine and his son Romanos, that is, 945 to 959 or 963 (e.g. *Parisinus, gr. B. N.* 1591, fol. 56r, 12th century). His story is this: as a youth, he retreated from marriage to live for 40 days in the wilds of Sicily among the animals, without food. He then entered a monastery, where his feats of asceticism and prayer were notable. Eventually he collected around him a group of 12

---

period are on Mount Sinai, see K. Weitzmann, Icon Programs of the 12th and 13th Centuries at Sinai, *ΔΧΑΕ* 4/12 (1984-1986), 107-112; Nancy Patterson Ševčenko, Marking Holy Time: The Byzantine Calendar Icons, in: Maria Vassilaki (ed.), *Byzantine Icons. Art, Technique and Technology*, Heraklion 2002, 51-62.

13. On lectionary calendars, see C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig 1909, 365-384; J.C. Anderson, *The New York Cruciform Lectionary*, University Park, PA 1992, esp. 43-59. Relevant as well for the study of Greek saints are the lists contained in the *Synodikon*: J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire, *TM* 2 (1967), 109, 272. See also Germaine Da Costa-Louillet, Saints de Grèce aux VIIIe, IXe et Xe siècles, *Byz* 31 (1961), 309-369.

14. M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland* [Subsidia Byzantina Lucis Ope Iterata 4], Leipzig 1970², 167. Vasmer proposes that the name Gournitsa is not Slavic, but derives from the Greek word *γοῦρνα*, a cistern.

15. *Synaxarium CP*, 199-200. Other less likely Lukes include Luke the hermit (June 27), our father Luke (December 6); Luke of Lykaonia third abbot of the monastery of the Saviour, the so-called monastery *Βαθέος Ῥύακος* (September 7), and Luke Triglinos from Moudania (December 27). Only the last two Lukes are included in printed *Menaia*. Abbé Fleury, in his *Histoire ecclesiastique*, 12, Paris 1721, 62 says enigmatically that the Greek church calls Hosios Loukas "the Younger" to distinguish him not from the evangelist Luke (as we might expect) but from another Luke "abbé en Sicile près le mont Ethna, plus ancien au moins d'un siècle".

monks, and became their abbot. Later in life, he departed for Byzantion (nothing more specific is said than that); after visiting a number of holy monasteries, he began making his way back home, and got as far as Corinth. Seven months later, at 40 or 44 years of age, he died in an unnamed village (a *κώμη*) in the vicinity of Corinth. After his death, his body exuded precious myrrh, and produced countless healings.

The geographical proximity of the resting place of this saint (directly across the Gulf of Corinth) and his miracle-working powers remind us of both Nikon and Hosios Loukas, and his age at death (40 years old) would coincide well with the mosaic portrait. Attempts to find a town related to his epithet Gournikiotes in the area of Corinth were not, however, successful, and the identity and place of veneration of Luke Gournikiotes must still elude us[16].

Turning now to Nikon, there is, as was stated earlier, only one Byzantine manuscript of his *Life*, plus a note added to an 11th century *Synodikon*, but otherwise, until the much later *akolouthiai* and the printed *Menaia*, in which he appears with a feast day of November 26, we have no indication in written sources of his existence[17]. Despite the various Constantinopolitan connections revealed in the *Life*, his name does not appear in any Constantinopolitan calendar. All we really have is a series of fresco portraits from the Southern Peloponnese[18].

The case of Hosios Loukas is very different. He finds a place in the *Typikon* of the Great Church and in the *Synaxarion* of Constantinople on February 7, the

16. I am most grateful to Ilias Anagnostakis and Anna Lampropoulou at the Programma Historikes Geographias of the National Hellenic Research Foundation at Athens, for their kind help in this quest. See also Connor, *Art and Miracles*, 52; R.W. Schultz – S.H. Barnsley, *The Monastery of Saint Luke of Stiris in Phokis*, London 1901, 52 note 1. The latter suggest a town on the slope of Mt Chelmos (Achaia) by the name of Gourianika. Luke's caption on the mosaic is oddly accented, with a circumflex over the O of ΓΟΥΡΝΙ, and a smooth breathing over the O of *ΟΤΗΣ*. Whether this has any significance or is a result of poor restoration is hard to determine. Most of the other captions are reasonably well spelled and accented.

17. Gouillard, Synodikon, 53 app.; see R.J.H. Jenkins – C. Mango, A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia, *DOP* 15 (1961), 225-242, esp. 228, 238-239, 240. A prayer "of Hosios Nikon", found in at least three manuscripts of the 11-12th century: the *Psalter* in *Cambridge, Mass., Harvard University gr.* 3, and two *Horologia*, in *Parisinus gr.* 331 and in *Lesbos, Leimonos* 295, appears already in the *Life* of Symeon Salos (PG 93, 1692C-1693B), so cannot be our Nikon. I wish to acknowledge the kind assistance of Georgi Parpylov regarding this text, which was originally attributed to St. Ephrem.

18. On the portraits of St. Nikon, see N. Drandakes, Εἰκονογραφία τοῦ ὁσίου Νίκωνος, *Peloponnesiaka* 5 (1962), 306-319.

date of his death, in manuscripts dated from the mid 11th century on[19]. Christopher of Mitylene included him in his iambic calendar, written even before the middle of the 11th century[20]. In the liturgical *Typikon* of the Evergetis of roughly the same period, Hosios Loukas shares the date of February 7 with St. Parthenios, whose *Life* is to be the main reading for the day[21]. But a reading of the *Life* of Hosios Loukas was not omitted; it was simply postponed, and read a few days later, on February 9 and continuing on the 10th and 11th[22]. This special dispensation suggests that the *Life* had considerable importance for the Evergetis community.

But the most important thing to note is that the *Life* of Hosios Loukas, written not long after 961 by a disciple of the saint, seems to have been incorporated almost instantly into the most popular of all hagiographic texts in this period, the Metaphrastian *Menologion*, that corpus of almost 150 saints' Lives assembled by Symeon Metaphrastes in the late 10th century. In fact, virtually every one of the roughly two dozen Byzantine manuscripts in which we find the *Life* of Hosios Loukas is a volume of the Metaphrastian *Menologion*: the *Life* survives primarily, if not exclusively, in this context[23]. Its incorporation into the Metaphrastian corpus was clearly the major determining factor in the survival and spread of this *Life*.

It would be good to know when this incorporation took place, whether in the 11th century, or already in the 10th. The earliest manuscripts in which the *Life* of Hosios Loukas is found are two *Menologia* on Sinai (*Sinaiticus gr.* 326

19. Mateos, *Typicon*, I, 229 app. (the earliest manuscript of this *Typikon* to include Hosios Loukas is one dated 1063); *Synaxarium CP*, 449-450.

20. Follieri, *I calendari*, I, 274 note 304. On the date of Christopher's poems, see ibidem, 3-5.

21. Dmitrievskij, *Opisanie*, I, 412; Jordan, *Synaxarion*, 527. It should be noted, however, that the manuscript containing this *Typikon* dates from the first quarter of the 12th century.

22. Dmitrievskij, *Opisanie*, I, 413-414; Jordan, *Synaxarion*, 531, 533, 535. A *canon* in honor of St. Luke, and attributed to the poet Gabriel, appears in a manuscript again apparently of the 10th-11th century (Moscow, Historical Museum 153, fols. 59-63: N. Bees, Ἡ μονὴ τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτου, *BNJ* 11 (1934), 180. This very *canon* is prescribed for use on the saint's feast day in the Evergetis *Typikon*, though without the attribution to Gabriel.

23. Ehrhard (*Überlieferung*, II, 594-602; cf. 612) lists 20 surviving manuscripts of Metaphrastes' volume IX (the ninth volume comprises the months of February, March and April). Several additional manuscripts are cited by Sophianos, *Ὅσιος Λουκᾶς*, 191. In Metaphrastes, Hosios Loukas is usually celebrated February 8th instead of 7th, probably to avoid conflict with St. Theodore, celebrated on the 7th.

and 514), both of which Ehrhard dates to the late 10th or early 11th century[24]. If either is actually as old as the 10th century, this would suggest that Hosios Loukas was known in the highest circles of Constantinople within at most 40 years of his death. Evidence for his quick ascent may eventually be corroborated by one of the metrical calendars, that of the monk Sergios, which, though undated, is thought to have been written by a monk of Stoudios as early as the late 10th or early 11th century. Hosios Loukas does appear in Sergios' calendar, following Sts Parthenios and Theodore[25].

Regardless of just when it happened, the incorporation of his *Life* into the Metaphrastian *Menologion* is what served to circulate the fame of Hosios Loukas throughout the empire. For from the mid-11th century on, the *Lives* collected in the *Menologion* of Metaphrastes became the obligatory hagiographic readings in Byzantine monasteries; his *Life* thus would have been read on February 7 (or 8) from Constantinople to Jerusalem, Southern Italy and Sicily[26].

The *Life* of Hosios Loukas in turn exerted its influence on at least one other hagiographic text, namely, the *Life* of St. Nikon: the association with Hosios Loukas, one presumes, was thought to endow Nikon with an extra degree of sanctity[27].

If we return now to the portraits of Nikon and of Luke Gournikiotes, we see that this process of sanctification by association is at work here as well. Both Luke and Nikon are being deliberately assimilated to Hosios Loukas, as we have seen. Furthermore, their place in the monastic tradition is also being carefully defined through the 12 figures depicted in the vaults around them. Who are these, their 24 monastic companions?

---

24. Ehrhard, *Überlieferung*, II, 602. Ehrhard was not able to examine either manuscript himself, nor have I done so. *Sinaiticus* 326 is in two parts, the first of which is now dated to the late 11th century; see K. Weitzmann – G. Galavaris, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts.* I: *From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton 1990, #40. Galavaris does not comment on the date of the second part (fol. 81r on), which contains the *Life.*

25. For the text of the calendar of Sergios, see M.I. G[edeôn], Ἀναγνώσεις ἐκ τοῦ Ὡρολογίου τῆς τῶν Ἀκοιμήτων Μονῆς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 27 (1903), 392-394, 401-402, 447-448, 455. On its date, see Follieri, *I calendari*, I, 273-275. The calendar of Sergios was designed to be sung on All Saints Day, the Sunday after Pentecost.

26. On the uses of the Metaphrastian *Menologion*, see Ehrhard, *Überlieferung*, II, esp. 313-318; Ševčenko, *Metaphrastian Menologion*, 3-4.

27. On the relationship of the *Life* of St. Nikon to that of Hosios Loukas, see Sullivan, *Saint Nikon*, 8-18; Rosenqvist, The Life of Saint Nikon, 95-97.

The choice here is interesting. While it includes many of the great figures of monasticism – such as Antony, Euthymios or Sabas – there are in this group a certain number of holy men who are not well-known saints at all, figures who are known only from a passing mention in the *Synaxarion*, or only in the *Apophthegmata Patrum* or the *Pratum Spirituale* (John Kolovos and Daniel tes Sketes, for example). The choice of monastic saints here is unlike any other known from this period in its combination of well known and utterly obscure figures. It definitely does not derive from Metaphrastes (only half of the saints appear in the Metaphrastian *Menologion*), nor from any calendar. It is not a canonical set of great monks of the past. If anything, it seems like a club whose membership rolls are still open[28].

There is an interesting textual parallel to this assembly of monks in a *canon* attributed to St. Theodore of Stoudios and sung on the Saturday of the Holy Fathers, that is, at orthros on Cheesefare Saturday (*Σάββατο τῆς Τυρινῆς/τῆς Τυροφάγου*)[29]. This *canon* names in roughly alphabetic order a number of monastic figures from Antony to Or (Ὢρ) the Wise, by no means all of them saints, culled from a wide variety of sources, from *Synaxaria* to the *paterika*[30]. Both John Kolovos and Daniel of Skete are included; in fact, 20 of the 24 saints depicted at Hosios Loukas are named in Theodore's *canon* in honor of these Holy Fathers[31]. His *canon* written for this occasion may conceivably have affected the selection of monastic portraits at Hosios Loukas.

---

28. In the Northwest bay: Antony, Ephraim, Arsensios, Hilarion, Neilos, Dorotheos, Theoktistos, Maximos, Sisoes, Ioannikios, Theodore Studites, Daniel tes sketes. In the Southwest bay: Theodosios, Sabas, Pachomios, Euthymios, Abramios, John Kalybites, Poimen, John Kolobos, Stephen the Younger, Martinianos, John Climakos, and Makarios. For the monastic portraits in the crypt, some of which are the same individuals as those depicted in the naos, see Connor, *Art and Miracles*, 47-53; figs. 37-52.

29. The text can be found in printed *Triodia*. Cf. Follieri, *I calendari*, I, 10-11.

30. Reference to ca. 135 male ascetics fills the first six odes of the *canon*. The seventh ode is devoted to female ascetics, who are not listed in alphabetic order; the eighth and ninth odes are devoted mainly to bishops. A *canon* in the 4th plagal mode devoted to "our holy fathers" (*ὅσιοι πατέρες*), and attributed to Theodore of Stoudios, is prescribed for use on this day in the Evergetis *Typikon* (Dmitrievskij, *Opisanie*, I, 510.) The *Typikon* does not provide the incipit, but the location of the *canon* in the office, its mode, and the attribution to Theodore all correspond to the *canon* of the printed *Triodia*. This suggests that we are dealing in both cases with the very same *canon*, which shows that the *canon* is at least as old as the 11th century, when the Evergetis *Typikon* was composed.

31. Present in the church but absent in the *canon* are Dorotheos, Ioannikios, John Kalybites, Stephen the Younger, and Theodore of Stoudios himself – although a Theodore is mentioned in the third ode of the *canon*, and a *Θεοδώρῳ τῷ πάνυ* in the ninth ode along with Michael of Synada,

There is one curious thing about this *canon* of Theodore of Stoudios. Among the saints beginning with Alpha named in the first ode, we find to our surprise the name of Athanasios of Athos, who of course lived a century after Theodore had died. This does not mean that the *canon* cannot therefore be by Theodore's hand: it merely indicates that new individuals could be inserted at a later time. Something similar is being done for Sts Nikon and Luke Gournikiotes. The monastic figures enveloping the lunette portraits of Nikon or Luke serve to incorporate the new saint into a venerable monastic tradition; they establish and define his sanctity. They may also refer to the monastic community these new saints have founded and administered: the fact that there are 12 monks associated with both Nikon and Luke suggests a community formed by 12 monks and a master, a hagiographic *topos*, with the number 12 evoking the 12 apostles[32].

A parallel for this oblique process of sanctification is worth mentioning here. It involves the holy man Lazaros of Galesion[33]. Lazaros died in Asia Minor in 1053. Quite soon thereafter, in the *Typikon* of the Evergetis monastery in Constantinople, we find the following entry for November 7: *τελοῦνται δὲ καὶ τὰ μνημόσυνα τοῦ ὁσίου Λαζάρου τοῦ Γαλησιώτου* («On this day are celebrated the mnemosyna for our holy father Lazaros of Galesion»)[34]. The term here is not

---

Tarasios, Nikephoros and Theophanes, all characterized as defenders of the depictions of Christ. Regarding later additions to the *canon*, see the comments in the next paragraph.

32. See the *Life* of St. Stephen the Younger (BHG 1666), ed. Marie-France Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre: introduction, édition et traduction* [BBOM 3], Aldershot 1997, 110.19-20, 203 and note 114, with further examples. On actual monasteries consisting of 12 monks or nuns, see Alice-Mary Talbot, A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women, *GOTR* 30 (1985), 19-20; J. Thomas – Angela Constantinides-Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, I, Washington, DC 2000, xvii, 164 (two monasteries on Mount Galesion), 311 (Mt. Tmolos), 923 (Phoberos). I wish to thank Dr. Talbot for drawing my attention also to a passage relating to the size of the original Stoudios monastery (12 monks) in the *Life* of Theodore of Stoudios, (BHG 1755): PG 99, 145B. Note also the notice on the Luke of Taormina in the *Synaxarium CP*, 199-200. At Hosios Loukas, the 12 apostles occupy the vaults of the narthex in a relation to a lunette of Christ Pantokrator that is roughly (but not exactly) comparable to that of the monks in the naos to the lunettes of Nikon and Luke.

33. The *Life* of St. Lazaros (BHG 979-980e) has been translated by R.P.H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation and Notes* [Byzantine Saints' Lives in Translation 3], Washington, DC 2000.

34. Dmitrievskij, *Opisanie*, I, 308; Jordan, *Synaxarion*, 176. On this unusual mention of Lazaros, see my Observations on the calendar of the Evergetis Synaxarion, to be published in the BBTT series.

mneme or commemoration, which is the term used for all the other saints in this document; it is *mnemosyna*, or memorial services, a term used elsewhere in the Evergetis *Typikon* ONLY to refer to the services for its own founders Paul and Timothy. Here we see the memory of an esteemed contemporary being introduced into the Evergetis cycle of commemorations apparently without recourse to any Constantinopolitan calendar, and from this *Typikon* into the calendars of those numerous other distant monasteries that opted to follow the Evergetis rule[35].

This celebration in one monastery in Constantinople of a recently deceased abbot of another monastery far away in Asia Minor shows just how venerations of contemporary holy figures could be spread from monastery to monastery independent of the Constantinopolitan calendar. The situation is not so different at Hosios Loukas. Visually associated with the portrait of Hosios Loukas, but placed not as he is, in the company of Christ and the archangels, but in a welcoming assembly of 12 monastic forebears, Nikon and Luke Gournikiotes are both being deliberately presented as saints despite the fact that neither has yet acquired a place in the official calendar - perhaps not even a *Life*. This process of sanctification, though a purely visual one, is as carefully calculated as any written hagiographic text.

35. On the importance of the Evergetis *Typikon* for other monastic establishments, see *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, esp. 455-456, 468.



5. Hosios Loukas, West wall of naos and vaults, St. Luke Gournikiotes and monastic saints



6. Hosios Loukas, West wall of naos and vaults, St. Nikon Metanoiete and monastic saints

†NIKOS OIKONOMIDES

HOW TO BECOME A SAINT IN ELEVENTH CENTURY BYZANTIUM

The best, safest and most undisputed way to become a saint at any time is to be a martyr of the faith –whatever faith. But martyrdom is not always easily available; and as martyrdom is obviously very uncomfortable and inherently unattractive, it tends to be marginalised as a method, at least inside a Christian state. Also it is useless: in flourishing Byzantium of the first half of the 11th century, there was no point in showing to others that one really believed strongly in something that was commonly accepted. Decidedly the way of martyrdom was, in those times, open to others, Muslims and the other enemies of the emperor: the Christian Bulgarians would certainly see that point very well.

Furthermore, society was then becoming more and more permissive and tolerated situations which would have provoked public outcry in other, stricter, times. The Empress Zoe married her lover, the future emperor Michael IV, on the very day of the assassination of her previous husband, Romanos III, with no visible consequences; Constantine IX brought to the palace his mistress Maria Skleraina; although there was some minor protest at that, it concerned mainly the security of the reigning empresses not the moral scandal. The time of the great moralists, like Theodore of Stoudios of the 9th century, was gone, and this left few opportunities for 11th century Constantinopolitans to occupy the moral high ground and make a successful bid to become "confessors".

Yet, every affluent society, every reigning ideology, needs its heroes, and promotes them as models with its subjects or the faithful. Eleventh century sanctity could be the confirmation of remarkable acts in spiritual or monastic exploits, which always kept their prestige among christians. The foundation of successful monasteries was very favourably viewed. And, of course, some wonder-working, especially miraculous cures, was a must in order to attract general acceptance and adoration.

Sanctity has always been unselfish –at least in this world, where it was won. No one has ever been declared a saint in his lifetime. The prospective saint himself could get satisfaction from his devoted disciples, who followed his example and teaching, from the creation of a major institution, which would

perpetuate his ideals, and from the respect and admiration of outsiders. He was a hero, and public recognition, if and when it came, might make him feel better for having been successful in his endeavours. But his legacy to his successors carried much more weight. The monastery of a recognised saint commanded a different kind of respect and attracted a different kind of support from the public. His teaching, which his pupils held from him directly, or as close to directly as possible, was a theory to be reckoned with by all the faithful, including the other monks who belonged to different schools of thinking or of acting, and who consequently might well take exception to his sanctification. His followers had every reason to promote his example and turn him, from a successful organiser, into an emissary of God.

To put it bluntly: the personal exploits of the hero were the result of his personal drive and faith and mentality; they might flatter his ego, but gave him little material gratification; his *post mortem* sanctification was the work of his followers, who expected from it important and tangible advantages, spiritual and material, but had to face the eventual opposition of competitors.

In fact, if one wants to identify better what was necessary for a canonisation, one has to examine the problem from both ends: what were the arguments put forward in order to create a saint? And what were those used to block such a canonisation?

If one goes back to the 11th century, one knows what was the normal procedure for declaring someone to be a saint. We all know that Byzantium had no official canonisation procedure and that a saint was recognised by being the object of an existing cult, a cult which grew up slowly and went beyond its initiators[1]. The final consecration would be for one to be mentioned in the Constantinopolitan *Synaxarion* or *Heortologion*, a book composed in the 10th century as a part of the great codifications which affected hagiography as well as all other aspects of Byzantine knowledge. It was a real "who is who among saints", the oldest existing manuscripts of which were written shortly after 956[2], but which contains the *Life* of St. Loukas of Steirion, who died on 7 February 953[3]. It was an instant success: the so-called menologion of Basil II (976-1025)

1. A(lice)-M(ary) T(albot), *ODB* 1, 372; A. K(azhdan), *ODB* 3, 1828; R. T. T(aft), *ODB* 3, 1991.

2. R. T. T(aft), *ODB* 3, 1991; cf. *Synaxarium CP*, p. XII-XIII.

3. *Synaxarium CP*, 449.16. But the *Synaxarion* ignores the translation of Loukas' relics which occurred in the late 10th century, on a 3rd of May: this date, more convenient because of the weather conditions, was to become the main panegyris of the monastery: N. Oikonomides, The First Century of the Monastery of Hosios Loukas, *DOP* 46 (1992), 254.

shows that some decades after its first composition, the *Synaxarion* was considered so important that the Emperor had commissioned a richly illuminated copy for himself, a copy that most probably was executed towards the year 1000[4].

The saints who came after the composition of the Constantinopolitan *Synaxarion* could hardly be introduced into it *a posteriori*. It was possible to introduce a *Life* or a short *Synaxarion* of a new saint in one manuscript, usually the one that the person interested possessed, but this manuscript was bound to remain accessible to a limited milieu. All the saints who came after the compilation of the *Synaxarium Constantinopolitanum* could no longer aspire to "national prominence". The medieval saint, especially the monk or hermit, was a local phenomenon, the benefactor of his followers and of their people and clients.

Let us now turn to some concrete examples.

a) *An unsuccessful attempt to de-sanctify an established saint.* Sanctity could be contested with the best or less than the best intentions. This means that sanctity could be revoked after it was granted.

An addition to John Skylitzes[5] gives a telling example of such a practice in 1043/4. Its hero was Patriarch Michael Keroularios (25.3.1043-2.11.1058), well known for his strong personality and for having contributed to the schism of 1054[6]. I quote:

"The patriarch Michael, soon after his consecration, crossed out [the name of] the pope of Rome from the diptychs; to explain this act, he raised the question of the unleavened bread, the azyma; in this he was supported by Peter the patriarch of Antioch and Leo the archbishop of Bulgaria and all the elite of the Church. As he was in conflict also with the then hegoumenos of Stoudios, Michael surnamed Mermentoulos, he also crossed out Saint Theodore Stoudites from the synodikon which was read in the churches [on the Sunday of Orthodoxy, 13 March 1044]. But Mermentoulos could not bear this and went to denounce the affair to the emperor [Constantine IX Monomachos]. Following an imperial order, the synodikon was read [in church once again] on the Sunday of the Samaritan [22 May 1044]. This [second and unexpected] reading proceeded according to the custom, but the patriarch himself stood up and pronounced

4. I. Ševčenko, On Pantaleon the Painter, *JÖB* 21 (1972) (= H. Hunger - M. Restle (eds), *Festschrift für Otto Demus zu 70. Geburtstag*), 241-249.

5. Skylitzes (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, ed. J. Thurn [CFHB 5], Berlin-New York 1973), 433-434.

6. A. K(azhdan), *ODB* 2, 1361.

with a loud and deafening voice the name of the great Theodore [of Stoudios]. Thus the revolt of the monks and of Mermentoulos against him was calmed down".

Keroularios was antagonising the Church of Rome, which he accused of liturgical errors; to be consistent, he could not but contest any Byzantine saint who in the past had supported the primacy of the Pope: this was the case of Theodore of Stoudios, who, in his interminable quarrels with the Byzantine authorities, had often sought and praised the support which he obtained from Rome[7]. Keroularios' previous conflicts with the abbot of Stoudiou only made easier his decision to eliminate from the synodikon the mention of Theodore Stoudites.

Up to now, we have a decision inspired by ideology and secondarily serving the patriarch in a personal conflict. But the reaction of the Stoudites was no longer ideological –no one in 11th century Constantinople would defend Western practices or the Roman primacy. The abbot's reaction was political and very violent, and in this he had behind him the monks of the most populous and prestigious monastery of the Byzantine capital. The political influence of the Stouditai, of whose ranks came the predecessor of Keroularios, patriarch Alexios (1025-1043) prevailed first with the emperor and then, with his support, with the new patriarch, who was dragged into reversing his decision in a most humiliating way.

Three points to retain: (a) contesting an established saint is the business of the patriarch; (b) the saint's defence is undertaken by those who had most to lose by his eventual fall; (c) the conclusion of the affair depends upon the political clout of the parties involved.

And one fourth point, no less important: Stoudiou, which from a monastery that contested authority in the early 9th century, ended by embodying the powerful establishment in the 11th century. There are further indications that Stoudiou constituted a threat to new monastic tendencies, so much so that lay authorities had to grant to innovative monks special protection[8].

b) *An unsuccessful attempt to elevate a deceased monk to sainthood.* The information comes from the *Life* of Symeon, known as the New Theologian (written by Niketas Stethatos)[9] and concerns his attempt to elevate his spiritual

---

7. Idem, *ODB* 3, 2044-2045.

8. N. Oikonomides, Το δικαστικό προνόμιο της Νέας Μονής Χίου, *Symmeikta* 11 (1997), 49-62.

9. *Life* of Symeon the New Theologian (BHG 1692), ed. I. Hausherr - G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos,*

father, also called Symeon and surnamed Eulabes or the Stoudite, to sainthood. In order to avoid confusion in what follows, we shall call the one "the New Theologian", the other "Eulabes" and we shall refer to the text as the *Vita*.

The New Theologian, the greatest Byzantine mystic of the 10-11th century, moderately educated (he never went beyond the study of grammar), started his monastic career in the monastery of Stoudiou; he was expelled from there, joined St. Mamas, where he was elected hegoumenos, renovated the monastery and spent there a good part of his career, until he was sent into exile.

The New Theologian had a spiritual father, a monk of Stoudiou, also named Symeon and surnamed Eulabes (because of his piety? or was it a sarcastic appellation of his enemies?) whom he had met and resorted to since the time when he was still a layman. Eulabes was a man of limited education (*ἀγράμματος*[10]), but exerted extraordinary influence upon his pupils and especially upon the New Theologian; he wrote "a whole book of spiritual improvement" under the inspiration of the Holy Ghost[11]; he also performed some miracles and healings and died in 986 or 987. His admirer, the New Theologian, who was then hegoumenos of St. Mamas, decided that his exemplary life and charisma should not be ignored but should rather serve as an example for others. So he wrote his whole *Life* (*τὰ κατὰ πλάτος γεγραμμένα ... ὅλον τὸν βίον*) as well as hymns (*ὕμνους*) and praises (*ἐγκώμια*) about him and, in order to induce others to imitate him, he had his icon painted and every year he celebrated his memory on All Saints' Day[12].

[Orientalia Christiana 12], Rome 1928 (henceforth *Vita*). On Symeon the New Theologian, see A. K(azhdan), *ODB* 2, 1987 (with bibliography); esp. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ: Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022: Vie, spirtualite, doctrine*, Chevetogne 1980; H.J.M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990. For the chronology of events, which has minor importance for our purposes, I am following Hausherr.

10. *Vita*, §72.13.

11. The motif of the illiterate man who, inspired from above, writes a whole important book comes back in the works of the New Theologian: *Katecheseis* (*Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, ed. B. Krivochéine – J. Paramelle, I-III [SC 96, 104, 113], Paris 1963-1965), no. 6, l. 193-195 (II, p. 30).

12. *Vita*, §72. That the celebration took place on All Saints' Day (ninth Sunday after Easter, one week after Pentecost), is stated in his *Life* (*Vita*, §72.25: *μετὰ πάντων λαμπρῶς ἑώρταζε τῶν ἁγίων*) and is indirectly confirmed by the New Theologian himself, who wrote one *Katechesis* (no. 10: II, p. 138) on the occasion of Eulabes' celebrations which had as its main topic the Holy Spirit, something quite normal for a discourse read one week after Pentecost. The choice of this date cannot be the result of ignorance; it looks like a deliberate choice, maybe due to the fact that Eulabes' grave (in the Stoudiou monastery) was not readily available; or, maybe, in order to avoid

These are the prerequisites for elevating one to sanctity: a) the hero has died leaving a spiritual legacy in the form of a book; b) he has performed some "healings and miracles": this was an essential element in order to show that the hero had received God's grace, but it is mentioned without much conviction in the *Vita*.

The motivated disciple of the hero, the New Theologian, did what was necessary on his part: he provided the historical foundations by writing the *Vita*; he provided what was necessary for the aural promotion of Eulabes among the faithful (hymns and praises[13]); he provided what was necessary for his visual promotion by having an icon painted [and, probably later, by having several frescos with Eulabes' portrait painted on the walls of his own monastery, together with representations of Christ[14]]; and, putting into use all the above, he organised a celebration every year, with lavish fragrance and candle-lighting (*μύροις καὶ κηροῖς*[15]) in the church, and with food distributions to the poor. The *Life* of the Eulabes was read[16] and his example was set forth in the sermon that the New Theologian would read for the occasion[17]. This started in ca. 987 and we are told that it went on for 16 years, until 1003, "without hindrance"[18].

This statement of the *Vita* is only partially true. The new cult probably did not attract much attention in its first years, under patriarch Nicholas Grammatikos (†991). During the years of its development, there were long periods during which the patriarchal throne remained vacant: four and a half years between 991 and 996, another three years between 998 and 1001. But we

---

an anniversary that would fall during Lent (if his hero had died, say, in February or March): this would not allow the celebrations that the New Theologian had programmed in order adequately to honour his hero.

13. It is possible that some of the texts refered to here are among the works of the New Theologian which have come down to us. But I suppose that there must also have been a poetic kanon, which would be essential for the development of the cult. Usually such kanons (*prosomoioi*) were composed on the basis of an already exisiting melody (*heirmos*) and thus automatically provided the music necessary for the celebrations. That no such work of the New Theologian survives should not impress: we do not have the *Life* of Eulabes either.

14. *Vita*, §89.

15. *Vita*, §79.11.

16. *Katechesis*, no. 10, l. 37 ff (II, p. 140). See also *Katechesis*, no. 4, l. 6 (I, p. 312): it seems to me that in this passage the second interpretation proposed by the translator is more probable; see p. 312, note 3. The phrase *ἃ ἐκεῖνος ἐξέθετο* seems to refer to the acts of Eulabes.

17. Such sermons seem to have been the *Katecheseis*, no. 4 and 10.

18. *Vita*, §73.

know that already during the short patriarchate of Sisinnios (12 April 996-24 August 998) quarrels broke out in St. Mamas for reasons unknown to us and the patriarch summoned the New Theologian and looked into the matter[19]. It is not impossible that this upheaval was related to the cult of Eulabes, because, as we shall see, it continued to provoke strong reactions among part of the brotherhood at St. Mamas. The next patriarch, Sergios (July 1001-July 1019)[20], shortly after his consecration, showed interest in the activities of the New Theologian. He examined the texts and tried to form a personal opinion by visiting the celebrations, as did several other members of the synod[21]. The unauthorised activities of Symeon the New Theologian were provoking a certain reaction at the highest level of the Church hierarchy - at the level of the patriarch[22].

Shortly afterwards, in 1003, the real difficulties started in a procedure which reminds one of a real canonisation trial. The "number two" of the patriarchate, the synkellos Stephanos ho tes Alexines, ex-metropolitan of Nikomedeia and a man of high learning and a close collaborator of the patriarch, started to censure the New Theologian for his actions[23]. The *Life* says that he did so because of personal jealousy; but it is also certain that his actions reflected the attitude of the patriarch, whose main assistant he was[24]. The positions of the synkellos were supported by a considerable number of monks from inside St. Mamas[25], as well as by many people from outside, laymen, monks, priests, and bishops[26].

In the six years that followed, the affair was hotly debated and, from 1005 onwards, repeatedly brought before the synod. To begin with, the patriarch

---

19. *Vita*, §38, 39.

20. A. K(azhdan), *ODB* 3, 1878.

21. *Vita*, § 79.

22. Cf. the remarks of A. Kazhdan, Predvaritel'nye zamečanja o mirovozzrenii vizantiiskogo mistika X-XI vv. Simeona, *Bsl* 28 (1967), 8-10.

23. Stephanos is attested in 976 as being a confidant of the palace. Cf. V. Laurent, *Le corpus de sceaux de l'empire byzantin*, V/1: *L'église*, Paris 1963, 378. There has been speculation that his opposition to the New Theologian concerning the sanctification of Symeon Eulabes was due to the fact that he was involved in the composition of the *Menologium* of Basil (Hausherr, p. LV). This is not impossible, but it is not necessary.

24. See *Katechesis*, no. 29 (III, p. 179) in the apparatus scholion: *ἔλεγον πρὸς τὸν ἅγιον οἱ τηνικαῦτα ἀρχιερεῖς, Σέργιος ὁ πατριάρχης, Στέφανος ὁ τῆς Ἀλεξίνης καί τινες τῶν ὁμοφρόνων αὐτῶν.*

25. *Vita*, §78.

26. That his positions were opposed by a vast spectrum of Byzantine society is also stated by the New Theologian himself in his fourth epistle: Krivochéine, *Dans la lumière*, 57.

proposed a compromise: Eulabes' cult would be allowed to continue, but only inside his monastery of St. Mamas, with participation of the monks only, not of people from the city[27]. The New Theologian did not comply, and he had to appear again and again in front of the synod.

Then came the question of the icons, which were at the centre of the synkellos' attacks[28]. Some monks of St. Mamas who opposed the New Theologian took to the patriarchate the icon of Eulabes, on which Christ was depicted: I suppose this was an icon with a central figure, Eulabes, and with a small icon depicting Christ, maybe with other saints, at the top[29]. After much discussion, the synod returned the painting to the New Theologian but obliged him to erase from it the word "the saint" (*ἅγιος*), turning it thus from an icon into a simple portrait. As a continuation of the same operation, all frescos in St. Mamas where Eulabes was depicted together with Christ were either completely removed by destroying the plaster, or blackened or whitened out.

The New Theologian still refused to stop his activities and declared this publicly[30]. So he was condemned on 3 January 1009 and sent into exile away from his monastery and from Constantinople[31]. He was to return to his monastery later, thanks to the intervention of some aristocrats who happened to be his spiritual children, among whom is mentioned the patrikios Genesios[32]. But he was under the condition of respecting the patriarchal guidelines, which meant renouncing the public cult of his spiritual father (in 1010 or 1011)[33]. Thus he did not stay for long and went again into voluntary exile, where he died on 12 March 1022.

In the *Vita*, the whole affair is represented as being motivated by personal antagonism. This is not impossible, but it is not certain either. After all, modern theologians have wondered how the New Theologian was not accused of heresy,

---

27. *Vita*, §82.

28. *Vita*, §87-93.

29. I imagine something similar to the VI/VII century icon of St. Peter from Mount Sinai, in the upper margin of which are depicted Christ in bust, between the Virgin and a saint; or to the XIth century icon of the same collection with Sts Prokopios, Demetrios and Nestor standing, with the bust of Christ depicted at the centre of the upper margin of the icon. See G. and Maria Sotiriou, *Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ*, Athens 1958, nos. 1 and 47.

30. *Katechesis*, no. 6, l. 249 (II, p. 36): *περὶ τοῦ ἁγίου εἶπον Συμεὼν καὶ λέγων οὐ παύσομαι ...* ; no. 10, l. 45-47 (II, p. 142).

31. *Vita*, §94.

32. *Vita*, §102.

33. Cf. *Vita*, §103: *εἰ βούλεται καὶ τοῖς ἐμοῖς ἥξει λόγοις*.

especially of Messalianism[34], as his teachings could give grounds for such accusations. In my view, the absence of such accusations just shows that there was no personal vendetta, and, consequently, that the clash should be seen as part of a broader ideological and political conflict between two different mentalities or different traditions. So we must turn to the arguments which were put forward.

The synkellos brought accusations concerning the "honour and celebration" which the New Theologian was granting to Eulabes[35]. His argument is based on moral grounds: he felt that Eulabes was not worthy of distinction and, more, that he constituted a negative example. He based his contentions on information that was accepted as true by the partisans of Eulabes, although it was interpreted differently. Eulabes, who was said to have controlled completely the weaknesses of the flesh, pretended during his lifetime to retain an interest in carnal matters; his partisans said that he did this out of modesty[36] and also in order to be able to save those who were in danger of perdition. But the synkellos deduced from the above that Symeon the Eulabes was just a sinner. He also censured him for his general behaviour, for his eating and drinking habits and for the people that he consorted with – something that gave to the New Theologian the opportunity to compare Eulabes with Christ himself, who had also been accused of eating and drinking and keeping company with publicans and sinners[37]. And so the synkellos denounced the New Theologian for trying to turn this sinner into a saint[38] and represent him on icons together with Christ, which was an insult[39].

On his part, the patriarch raised a more general point, i. e., whether Symeon had the right to attribute to his spiritual father the virtues and the honours that belonged, according to tradition, to the saints of yore, who lived under different conditions and in a different context[40]. The patriarch was asking a fundamental and oft-repeated question: can new saints exist and how?

The synkellos, who played here the role of the Devil's advocate, insists only on questions of substance from the moral point of view: is the candidate for

34. Krivochéine, *Dans la lumière*, 62 and note; Turner, *St. Symeon*, 66-69.

35. *Vita*, §78.

36. I. e., he did not want to attract public praise for the degree of ἀπάθεια that he had attained: *Vita*, §81.6-8.

37. This motif comes back in the discourses of the New Theologian. See *Katechesis*, no. 6, l. 300 (II, p. 40).

38. *Vita*, §81.

39. *Vita*, §87.

40. *Vita*, §82.20-23.

sainthood good enough, did he lead a life exemplary enough to deserve such honours? His answer is negative. His appreciation could result either from a candid evaluation of Eulabes' acts or from a different perception of what a saint should be. In other words, the synkellos could well (and in my view did) belong to a different "school of thought" from the New Theologian. He represented the cenobitic establishment, as opposed to the anarchic, mystical spirituality, which was making new beginnings around the year 1000.

It is true that Symeon Eulabes had been the black sheep in the Stoudiou monastery. He was a "part-time holy fool" frequenting taverns and even less commendable establishments (as many other holy fools did, from Symeon of Emesa to the legendary St. Andrew of Constantinople) in order to influence those living in sin. It is stated that he did not feel shame in front of nude people or if he was seen nude himself[41]. He had many spiritual children in Constantinople whom he visited frequently, thus increasing the suspicions inspired by his behaviour.

The New Theologian had first met him when he was a young layman and it was then that he received most of his influence. Then he went as a monk to the monastery of Stoudiou and immediately became attached to the Eulabes, but this created considerable reaction in the community. The hegoumenos Peter, supported by other monks, summoned the New Theologian and tried, using the stick and the carrot, to persuade him to abandon his spiritual father[42]. They told him that his efforts were wasted as long as he followed this fraud and deceiver (Eulabes), who claimed to perform miracles; and they suggested that he should join some merciful people [the mainstream monks], who are ready to give him rest, food and good care[43]. He refused these propositions and he was expelled from Stoudiou, to go to the monastery of St. Mamas. It is obvious that the candidacy of this "black sheep" for sainthood would not please the authorities of the all-powerful Stoudiou.

---

41. *Hymnes* (ed. A. Kambylis, *Symeon Neos Theologos, Hymnen* [Supplementa Byzantina 3], Berlin-New York 1976), no. 15.207-209.

42. *Vita*, §16: *τῆς προθέσεως αὐτοῦ μεταστῆσαι καὶ τῆς πρὸς τὸν πνευματικὸν αὐτοῦ πατέρα …* ; *Vita*, §21: *ὑποσχέσεσι … ἀπειλαῖς ἔπειθον ἀποσπᾶσαι αὐτὸν τοῦ διδασκάλου …*

43. *Katechesis*: Eucharistia II, l. 102 ff. [III, p. 338]: *καθ' ἑκάστην λεγόντων μοι· τί ματαιοπονεῖς ἀφρόνως ποιῶν, καὶ τῷ ἐμπαίκτῃ τούτῳ καὶ πλάνῳ ἀκολουθεῖς, ἀναβλέψαι ματαίως καὶ ἀνωφελῶς προσδοκῶν; … τί δὲ μὴ μᾶλλον ἐλεήμοσι προσέρχῃ παρακαλοῦσι τοῦ ἀναπαύειν καὶ διατρέφειν καὶ καλῶς θεραπεύειν σε; … πόθεν γὰρ ὁ ἐμπαίκτης αὐτὸς ἀνεφάνη ἄρτι θαυματουργός, … ;*

The New Theologian's arguments[44] are different in nature and insist much more on the personal relationship and on the power of the example. First he showed that what he did (writing a *Life*, painting an icon, praising his spiritual father) was well within the traditions of the Church. To the accusations concerning the moral value of Eulabes, he replied that it was everyone's duty to honour his parents and, even more, his spiritual father, to whom he owed so much; and he presented his own activities as a simple commemoration of his deceased spiritual father; he insisted on the importance of setting forth the exemplary lives of men of the past because these constitute the best model for the generations to come[45]; he reminded his audience that Christ himself was also accused because of his behaviour and his acquaintances. In other words, he was sidestepping the main accusation of his opponent and was trying to move the discussion to ground familiar to him. When the problem of the icon was raised, he replied by a diatribe on the icons and on how the veneration given to them passes to their prototype, once again without touching on the essence of the matter. His only straightforward answer concerned the basic problem, that of a possible distinction between old and new saints: he insisted that new saints can be in every way equal to the old ones, since they all have the grace of God[46]. These arguments appear again and again in his works: he declares that the Eulabes "was praised as much as possible because he deserved these praises"[47]. "What do I gain or what does my father gain from the praises which I sing of him?" he writes. "I only kindled the fervour of my audience"[48]. He made efforts to convince his monks that Eulabes' example was worth following and in this he reminded his audience of the accusations which had been pronounced against Christ himself: "You think that Symeon is a fool and you are ashamed of following his example? Then follow the example of Christ..." etc.[49].

---

44. The New Theologian has also compiled a speech with scriptural and patristic quotations in order to support his point of view and placed it under the suggestive title *κατὰ ἁγιοκατηγόρων*. Prof. S. Paschalides (Ὁ ἀνέκδοτος Λόγος τοῦ Νικήτα Στηθάτου *κατὰ ἁγιοκατηγόρων* καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰῶνα, in the present volume, 493-518) discusses also the case.

45. *Vita*, §83-86.

46. The problem of the comparison of new saints with the saints of yore is brought up in the works of the New Theologian, always with the position that there is no substantial difference between the two. See *Katecheseis*, no. 6, tit., l. 168 (II, p. 12, 28); no. 10, l. 37 ff. (II, p. 140-142).

47. *Katechesis*, no. 10, l. 45-47 (II, p. 142).

48. *Katechesis*, no. 6, l. 244-247 (II, p. 34).

49. *Katechesis*, no. 6, l. 300 (II, p. 40). Cf. *Vita*, §81.

These were the arguments. The opposition was clear: on one side the rational official Church, caring for all the faithful and for their life and happiness in a well-organised society; on the other, marginal anarchic spirituality, caring for the few who can have the mystical and direct approach to the divine, ignoring in the process all social conventions, albeit without ever contesting the authority of the official Church. The 11th century synod sided with the official church and refused sainthood to Eulabes and forbade his cult altogether.

How is this decision enforced?

1. First comes the neutralisation, one way or the other, of the icons. This was probably because of the power of the medium. The icons, especially after the end of iconoclasm, were the main object of cult for all the faithful, literate or illiterate. Their adoration meant the personal participation of the individual in a specific, oft-repeated, act, which tied him symbolically and emotionally to the object and to the person represented therein. It is interesting to note that there is nothing in our sources concerning the destruction of any written material related to the cult: Eulabes' *Vita* has not come down to us but many hymns written for Eulabes are preserved in the works of the New Theologian, and there may have been others; and the disappearance of some of these texts may well be due to the fact that the cult of Eulabes never took off the ground.

2. The second measure of enforcement was the removal of its initiator from the place where the cult was observed and from the chain of command which made it possible for him to organise the celebrations. The exile of the New Theologian meant the end of Eulabes' cult. In the monastery where he went he did not have followers, he did not have any authority, and it was practically impossible for him to continue the cult of his spiritual father. The cult, a group phenomenon, was only possible in a given milieu and under certain circumstances.

Two concluding points: a) it is remarkable that after all this long quarrel, the patriarchate took the measures necessary to stop an unauthorised activity but did not take any measures to punish its stubborn initiator. This is important in evaluating Byzantium of the 11th century. One can simply remember what the punishment used to be in the Middle Ages and in the Renaissance when crimes related to faith and religious practice were concerned.

b) After the 11th century, the spiritual approach to religion progressed and finally, after some fresh quarrels, it became the official dogma of the Eastern Church in the 14th century. Gregory Palamas and many other hesychasts were elevated to sainthood. The New Theologian himself, who had his life written in the mid-eleventh century, is close to sainthood, through being the predecessor of

the successful mystics of the 14th century. But no one has ever thought of going back to the cult of Symeon Eulabes, the New Theologian's mentor and hero. Someone, the New Theologian, tried for him; he insisted and forced a negative decision. And no one has ever contested or could possibly contest the official Church and its decisions. This was the 11th century Byzantine approach to sainthood.

c) The power of the picture. The third part of this paper is inspired by the fact that in the previous story, we recognised how important icons were for the establishment of a new cult. We were also faced with the problem of the distinction between old and new saints, and the merits that the cult of the latter might have.

We shall now turn to a famous monument, the mosaics in the katholikon of Hosios Loukas in Greece, and we shall concentrate on one aspect of it: the representations of monk-saints, which has been discussed several times[50], and is the subject of the paper of Nancy Ševčenko[51].

This church was built to be the conventual katholikon of the renovated monastery, inaugurated probably in 1011 under abbot Philotheos and becoming a major place of pilgrimage in Greece. It was decorated in the mid-11th century, under the abbot Theodosios Leobachos, perhaps with the assistance of Constantine Monomachos (1042-1055) by one or two teams of mosaicists who worked simultaneously in an obvious effort to create one ensemble corresponding to a well-studied ideological and aesthetic plan. The quality of the mosaics is not always of the first order and it has been pointed out that in this ensemble, the individual figures prevail; but the wealth of the decoration has led scholars to postulate that this was an imperial gift (there is a legend on this point which might well be true) and that it was executed by artists who came from the capital.

In this vast ensemble, there are several representations of monk-saints, as this is normal for a conventual church. First, one should mention the mosaic icon of the founder[52], situated in the north transept, close to his tomb; it is a very realistic portrait of the man, whose face we also know from frescoes. The function of this mosaic is very specific, and consequently, we do not consider it part of the general decoration.

---

50. A fine recent publication with beautiful photographs and a clear *status quaestionis* together with all the relevant literature: Nano Chatzidaki, *Ὅσιος Λουκᾶς*, Athens 1996.

51. Nancy Patterson Ševčenko, Three Saints at Hosios Loukas, in the present volume, 459-472.

52. Nano Chatzidaki, pl. 36.

The monk-saints of the decoration, the largest known ensemble of representations of monastic saints that we know, are concentrated in two groups, occupying the upper level at the western part of the naos, on either side of the main entrance from the narthex. They cover the arches, the groin vaults and the walls and they are arranged according to a specific plan, based on the idea that the beholder will turn to them after having visited the main part of the naos. Thus in each group of monk-saints, the central position, i. e., on the western wall facing the beholder who looks west from the naos, is occupied by two new saints with their hands raised in prayer:

The one, on the south side, is St. Nikon Metanoeite [ὁ ἅ(γιος) Νίκων ὁ μετα-νοεῖται], originated from the Pontos, who founded a monastery in Sparta, and died ca. 997. His *Life* has been preserved and thus we know much about him. He did not make the Synaxarion, but he is mentioned on the 26 November in the Menaia of Venice[53].

The other one, on the north side, is the mysterious saint Loukas o Gournikiotes [ὁ ἅγιος Λουκᾶς ὁ Γουρνικιώτης)][54]. I wonder whether his name of origin (no doubt the name of the place where he lived as a hermit) is related to place-names such as Gornica (Macedonia), or Gournitsa (Lakonia) or to the name of the wild-pear tree, Gkortziã, in Bulgarian gornica[55]. He may be identical with the hermit Loukas, who died on a 27th of June according to a *Synaxarion* copied in the year 1301 for a protos of Mount Athos containing several revisions and inclusions of modern saints[56]. What is sure, though, is that here we have another new saint, one who left fewer traces for us than Nikon.

These two new saints are represented in monastic habits. Their portraits seem to be realistic. They are each surrounded by twelve old-time saints in monastic garb, who are depicted in medallion-busts on the side walls and on the groin vaults, while six are standing along the arch giving access to the central nave. It is as if they were accompanying the main figures. A symbolism suggesting that the new saints were based on the centuries-old monastic tradition and its saints is obvious. But what is very remarkable is that all these

---

53. Ibidem, pl. 38. Cf. *Synaxarium CP*, 260.48.

54. Nano Chatzidaki, pl. 37.

55. M. Vasmer, *Die Slawen in Griechenland* [Subsidia Byzantina Lucis Ope Iterata 4], Leipzig 19702, 215, 166, 167.

56. *Synaxarium CP*, 776.45: *Λουκᾶς ὁ ἐρημίτης ἐν εἰρήνῃ τετελείωται*. For the manuscript, see ibidem, p. XLI.

monastic saints of old times, with their mostly white and mostly pointed beards, seem to me (and to others) completely devoid of any personal characteristics. Most of them are represented holding a crosslet in their right hand and keeping their left hand open in front of their chest: I cannot find a rational explanation for the presence of the crosslet, which is the symbol of martyrs, and which is placed here in the hands of persons most of whom had never known martyrdom. A few of them carry no cross but have both hands open in front of their chest, while only one, St. John Kalybites, who lived in the 5th century, is represented beardless and holds the "golden gospel" which played a role in his life and is mentioned in his *Synaxarion*[57]. All the others could easily replace each other without any difficulty. As Charles Diehl put it, "figures d'ascètes ... où le même type monotone se répète à l'infini"[58]. Even Theodore of Stoudios' portrait, although following the general lines of the tradition, presents "no real differentiation .. [from] those of the rest of the monastic saints depicted in the same church"[59].

These monotonous portraits represent the saints of yore. And they come from all periods of Church history and from all possible regions. At the side of St. Nikon Metanoeite, we have the portraits of the following saints, whom I mention in approximate chronological order: Pachomios (†346)[60], Makarios of Egypt (†ca 390)[61], John Kalybites (5th century)[62], Poimen the Egyptian (†?)[63], Euthymios koinobiarches (†473)[64], Theodosios koinobiarches (†529)[65], Sabbas (†532)[66], John Klimax (†650)[67], Martinianos (from the Constantinopolitan

57. *Synaxarium CP*, 393.6.

58. Ch. Diehl, Mosaics byzantin de saint Luc, in: *Monuments Piot*, III, Paris 1896, 238. Cf. E. Diez – O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge Mass. 1931, 80.

59. Doula Mouriki, The Portraits of Theodore Studites in Byzantine Art, *JÖB* 20 (1971), 249-280, here 259.

60. *Synaxarium CP*, 662.29, cf. J. T(rilling) – A. K(azhdan), *ODB* 3, 1549-1550.

61. *Synaxarium CP*, 401.13, cf. J(anet) A. T(imbie), *ODB* 2, 1271.

62. *Synaxarium CP*, 393.6. Cf. Chatzidaki, pl. 39.

63. *Synaxarium CP*, 392.2. Cf. Chatzidaki, pl. 39.

64. *Synaxarium CP*, 405.7, cf. A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 2, 756-757.

65. *Synaxarium CP*, 383.22, cf. A. K(azhdan), *ODB* 3, 2053.

66. *Synaxarium CP*, 281.2, cf. A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 2, 1823.

67. *Synaxarium CP*, 571.19, cf. A. K(azhdan) – R. S. N(elson), *ODB* 2, 1060-1061.

quarter ton Areobindou)[68], Abramios (†?)[69], Stephanos the Younger (VIII century)[70], John Kolobos (†883)[71].

At the side of St. Loukas Gournikiotes there are the following saints (also in approximate chronological order): Hilarion (IVth century)[72], Sisoes (†?)[73], Antonios (†356)[74], Ephraim (†373)[75], Neilos (†430)[76], Arsenios (†445)[77], Theoktistos, presumably the companion of St. Euthymios (Vth century)[78], Daniel of the Skete (†post 576)[79], Dorotheos (†560/580)[80], Maximos the Confessor (†662)[81], Theodore Stoudites (†826)[82], Ioannikios (846)[83].

It is clear that the selection of the monks was made with the desire to represent all tendencies and periods from the beginnings of monasticism to the late 9th century – barely one century before Nikon Metanoieite's lifetime. Also, most of the monks represented here, are major figures of orthodox monasticism – it would suffice to see in the footnotes how many have an article devoted to them in the *ODB*. It is not impossible that the core of this selection was a register of Theodore of Stoudios, as is suggested by Nancy Ševčenko[84].

---

68. *Synaxarium CP*, 694.27. Cf. Chatzidaki, pl. 40.

69. *Synaxarium CP*, 97.17 or 173.4. Cf. Chatzidaki, pl. 39.

70. *Synaxarium CP*, 261.24: he was a martyr. Cf. Chatzidaki, pl. 40.

71. *Synaxarium CP*, 208.57, cf. A(lice)-M(ary) T(albot), *ODB* 2, 1138. Cf. Chatzidaki, pl. 39.

72. *Synaxarium CP*, 153.7; but he could as well be Hilarion of Pelekete (*Synaxarium CP*, 564.5) or of Dalmatou (*Synaxarium CP*, 731.7). Cf. Chatzidaki, pl. 37.

73. *Synaxarium CP*, 801.2.

74. *Synaxarium CP*, 397-398, cf. J(anet) A. T(imbie) – A. K(azhdan), *ODB* 1, 125-126. Cf. Chatzidaki, pl. 37.

75. *Synaxarium CP*, 429.2, cf. B. B(aldwin) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 1, 708-709.

76. *Synaxarium CP*, 217.4, cf. B. B(aldwin) – A. K(azhdan), *ODB* 1, 1450.

77. *Synaxarium CP*, 665.22, cf. A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 1, 187-188.

78. *Synaxarium CP*, 9.18. Cf. Chatzidaki, pl. 37.

79. Hardly mentioned in *Synaxarium CP* but known from other sources: A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 1, 584.

80. There are several martyrs by the name of Dorotheos in the *Synaxarium*, but none of them is a monk. I suspect that here is meant the author from Gaza, on whom see B. B(aldwin), *ODB* 1, 654.

81. *Synaxarium CP*, 409.2, cf. A. K(azhdan), *ODB* 2, 1323. Cf. Chatzidaki, pl. 37.

82. *Synaxarium CP*, 214.6, cf. A. K(azhdan), *ODB* 3, 2044-2045. Cf. Chatzidaki, pl. 42.

83. *Synaxarium CP*, 191.34, cf. A. K(azhdan) – N(ancy) P(atterson) Š(evčenko), *ODB* 2, 1005-1006.

84. Patterson Ševčenko, Three Saints at Hosios Loukas, infra, 467-468.

It is obvious that the artists who made these mosaics had no models to copy from. It is true that in all Hosios Loukas there is limited variety in the representations of saints and that sometimes the poverty of gestures is striking[85]. We find other non-monastic but minor saints, whose representations seem to have been produced without models and who are also monotonous. See for example Sts Cyrus, Marcus, Elpideforos and Anempodistos[86]. But this is not at all the case when major saints are concerned. One can recognise at first glance, for example, St. John the Baptist[87], or St. John Chrysostomos[88], or St. Theodore[89] or St. Panteleimon[90], or St. Peter[91], who are depicted according to their traditional type and can be easily identified by the spectator, even the modern spectator.

It appears to me that we have here a patron with a strong theological and hagiological background, who laid down a detailed plan, full of symbolisms, for the decoration of the katholikon, but who employed a team of artists who did not have the necessary background and, probably, did not possess the relevant iconographical models. As long as the major christological feasts were concerned, they knew the necessary. The same was true concerning the major saints of the calendar, those who are represented in all churches. But when they were asked to depict lesser saints, they were short of models, and when they came down to the monk-saints, they were completely deprived of any particulars. One wonders whether they could not have really been a constantinopolitan team of artists which came to the province with a view to executing a detailed plan of mosaic decoration for a monastic centre. How did they not have at their disposal models for almost all the above-mentioned saints? Would it be possible to imagine that the team of mosaicists which decorated Hosios Loukas could have been a local enterprise, used to decorating provincial churches with the basic christological scenes and the basic saints? And when faced with a much bigger task, conceived by an educated monk and possibly financed by the emperor, produced a result that was proportionate to their real capabilities?

---

85. See Diez-Demus, *Hosios Lucas and Daphni*, 80.

86. Diez-Demus, ibidem, pls 48, 49.

87. Chatzidaki, pl. 27.

88. Chatzidaki, pl. 44.

89. Chatzidaki, pl. 48.

90. Chatzidaki, pl. 33.

91. St. Peter appears three times on the walls of Hosios Loukas, and is always easy to recognize: Chatzidaki, pls 11, 21, 23.

Let us return to the monk-saints. This absence of models did not affect the new saints. Hosios Loukas, the founder, had his own portrait in the monastery, and the mosaicists reproduced it. The same happened with Nikon Metanoeite and Loukas Gournikiotes, whose official portraits must have served as models for these mosaics. As they were new saints, they had to prove that their image was a faithful rendering of their looks, as they were in their lifetime. We know of several cases where in lives of saints it is described in much detail how, usually by a miraculous appearance of the saint, his faithful portrait was made by a painter and recognised by the spectators (e. g., of Nikon Metanoeite, of Athanasios Athonites, etc.) – and this in spite of the fact that with our modern taste we may find even these personalised medieval portraits deficient in rendering the heroes' personalities[92]. Such portraits of monks, which bear witness to their sanctity, are the central ones in Hosios Loukas. The depictions of the saints of yore, those who were already contained in the *Synaxarion*, did not need such care because their sanctity was generally accepted. Their depictions were symbolic, stressing the tradition that supported the new saints of the region. The complex of the monastery of Hosios Loukas was in itself a very successful consecration of a new saint, the founder; with its decoration it propagated the cults of two more new saints related to the broader region, pinpointing the fact that new saints were nor only possible but also very real. All this was possible away from the conservative centre of Byzantine monasticism. It reflected the attitude of ever-changing spirituality and of variable models of life that the New Theologian was defending without success in Constantinople, but which was prevailing with time and with some support from the supreme authorities, the emperor and the patriarch, on the periphery, as is shown by Hosios Loukas and by Nea Moni on Chios, the foundation of which was also related to unconventional monasticism that attracted the blows of the constantinopolitan conservatives.

In the 11th century Byzantine monastic ideals were changing. Together changed the ideals and the conception of sainthood. The koinobion, that was imposed with great pain by the Stouditai, became an all inducive formality, deprived of imagination and not satisfying the spiritual ambitions of the few and

92. See Konstantina Mentzou-Meimari, Ἀπεικονίσεις δημοφιλῶν ἁγίων, in: Christina Angelidi (ed.), *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο: Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση* [Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συμποσίου τοῦ ΚΒΕ/ΕΙΕ], Athens 1989, 587-602; A. Kazhdan – H. Maguire, Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art, *DOP* 45 (1991), 1-22; and G. Dagron, Holy Images and Likeness, *DOP* 45 (1991), 23-33

select; but it controlled things and, most importantly, controlled the official church and had the means to enforce its ideas. New ideals, closer to the old tradition of the hermits and their anarchic adoration of God, were coming again to the surface, but now mainly in the provinces, where the control of the central authorities was less strict. Sainthood was easier to achieve in the province than in the capital.

ΣΥΜΕΩΝ Α. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ

Ο ΑΝΕΚΔΟΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΝΙΚΗΤΑ ΣΤΗΘΑΤΟΥ *ΚΑΤΑ ΑΓΙΟΚΑΤΗΓΟΡΩΝ* ΚΑΙ Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΓΙΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 11ο ΑΙΩΝΑ

Ἡ συγγραφὴ ἁγιολογικῶν κειμένων σὲ ἄμεση συνάρτηση μὲ τὴν ἐμφάνιση νέων ἁγίων κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 11ου αἰώνα, μιᾶς περιόδου ἔντονων πνευματικῶν διεργασιῶν καὶ ἀντιπαραθέσεων τόσο στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ Βυζαντίου ὅσο καὶ μεταξὺ τῶν δύο πόλων του, Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, σημειώνει, ὅπως ἔχει ἐπισημανθεῖ καὶ κατὰ τὸ παρελθόν, ἀξιοπρόσεκτη ὕφεση σὲ σύγκριση μὲ τὴ μεγάλη ἀκμὴ τῆς Ἁγιολογίας κατὰ τοὺς προγενέστερους αἰῶνες. Ἔχει μάλιστα ὑποστηριχθεῖ ὅτι στὴ συρρίκνωση αὐτὴ σημαντικὸ ρόλο διεδραμάτισε ἡ συγκρότηση σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ 10ου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰώνα τῶν μεγάλων συναξαριακῶν καὶ μηνολογιακῶν συλλογῶν, ὅπως τὸ Κωνσταντινουπολιτικὸ *Συναξάριο*, τὸ *Τυπικὸν* τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας, τὸ Μεταφραστικὸ καὶ τὰ Αὐτοκρατορικὰ *Μηνολόγια*· παράλληλα τὴν ἔρευνα ἔχει ἀπασχολήσει καὶ τὸ ζήτημα τῶν αἰτίων ποὺ προκάλεσαν τὴ δημιουργία αὐτῶν τῶν συλλογῶν[1].

Ἡ βαθμιαία ἐπικράτηση φορμαλιστικῶν τάσεων κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, ἀλλὰ καὶ μιᾶς μελαγχολικῆς εἰκόνας ὅτι ἡ ἐποχὴ τῶν ἁγίων ἔφθανε ἀνεπιστρεπτεὶ στὸ τέλος της, ὅπως παρατήρησε ἡ Claudia Rapp[2], ἀποτελοῦν ἴσως τὶς κύριες

---

1. Βλ. σχετικά, Beck, *Kirche*, 271, 273. P. Magdalino, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, στό: *The Byzantine Saint*, 61. Claudia Rapp, Byzantine Hagiographers as Antiquarians, *BF* 21 (1995) (= St. Efthymiadis – Claudia Rapp – D. Tsougarakis (ἐκδ.), *Bosphorus: Essays in Honour of Cyril Mango, Presented in Oxford, 6 July 1995*), 31.

2. Rapp, Hagiographers as Antiquarians, 31. Πρβλ. St. Efthymiadis, The Function of the Holy Man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period, στό: Στ. Λαμπάκης (ἐκδ.), *Ἡ Βυζαντινὴ Μικρὰ Ἀσία (6ος-12ος αι.)* [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνῆ Συμπόσια 9], Ἀθήνα 1998, 159. Κατὰ τὴν ἐκτίμησή μας τὸ φαινόμενο αὐτὸ σχετίζεται ἄμεσα καὶ μὲ τὶς ἐσχατολογικὲς ἀναζητήσεις αὐτῆς τῆς περιόδου, οἱ ὁποῖες εἶχαν λάβει οἰκουμενικὲς διαστάσεις καὶ κατέληγαν μὲ διάφορες σχολαστικὲς μεθόδους καὶ ἀριθμολογίες σὲ προβλέψεις τῆς συντέλειας τοῦ κόσμου ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 12ου αἰώνα. Βλ. σχετικὰ Σ. Πασχαλίδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγὼν – τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς προσωπογραφίας καὶ τῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας τῆς προμεταφραστικῆς περιόδου*

συνιστῶσες αὐτοῦ τοῦ φαινομένου, ποὺ συνέβαλαν ὡς ἕνα βαθμὸ στὴ διαμόρφωση ἑνὸς σκεπτικισμοῦ, ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο ἀντιδιέστελλε τοὺς παλαιοὺς ἀπὸ τοὺς νέους ἁγίους, ἀλλὰ εἶχε προχωρήσει καὶ σ' ἕνα γενικὸ ἀφορισμό, θεωρώντας ἀδύνατη πλέον τὴν ἀνάδειξη νέων ἁγίων. Τὴν ἴδια περίοδο ἔκανε τὴν ἐμφάνισή της καὶ μία ἄλλη τάση μὲ σαφὲς φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο, ἡ ὁποία ἀμφισβητοῦσε τὴν ὠφέλεια τῶν πιστῶν ἀπὸ τοὺς ἁγίους καὶ κατὰ συνέπεια ἔκρινε ἄσκοπη τὴν τιμή τους.

Ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ περίπτωση, κατὰ τὴν ὁποία ἐκφράστηκε μὲ ἰδιαίτερα ἔντονο καὶ ἐπώδυνο τρόπο αὐτὴ ἡ ἀμφισβήτηση, δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ αὐτὴν τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, τῆς σημαντικότερης μοναστικῆς μορφῆς αὐτῆς τῆς περιόδου στὴν Κωνσταντινούπολη[3]· ἡ συμπεριφορά του προκάλεσε μεγάλη ἀναταραχὴ ἐξαιτίας τῆς τιμῆς ποὺ ἀπέδιδε μὲ πανηγυρικὸ τρόπο καὶ μὲ πάνδημες ἐκδηλώσεις στὸ Στουδίτη πνευματικό του πατέρα Συμεὼν τὸν Εὐλαβῆ. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀπετέλεσε τὴν ἀφορμὴ γιὰ νὰ ἐκδηλωθεῖ ἡ ὀξύτατη καὶ ἐπίμονη ἀντίδραση τοῦ πατριαρχικοῦ συγκέλλου Στεφάνου, πρώην μητροπολίτη Νικομηδείας καὶ ἰσχυροῦ ἄνδρα τοῦ Πατριαρχείου, ὁ ὁποῖος πέτυχε ἀρχικὰ τὴν καταδίκη τοῦ Συμεὼν ἀπὸ τὸν πατριάρχη Σέργιο καὶ τὴ σύνοδο, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐξορία του γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα, ὡς τὴν τελικὴ δικαίωσή του. Ἐκτὸς αὐτοῦ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ ἡ προβολὴ καὶ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας τοῦ ἰδίου τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου μετὰ τὸ θάνατό του.

Ὁ *Βίος* του καὶ ὁ ἀνέκδοτος *Λόγος κατὰ ἁγιοκατηγόρων*, ὁ ὁποῖος ἐκδίδεται στὸ τέλος τῆς μελέτης μας, εἶναι ἔργα τοῦ μαθητῆ του, Νικήτα Στηθάτου, ὁ ὁποῖος ἀνέλαβε μὲ ὑπόδειξη τοῦ Συμεὼν τὴν ἀντιγραφὴ καὶ διάδοση τῶν συγ-

---

[ΚΒΕ/ΒΚΜ 28], Θεσσαλονίκη 1999, 232-238, ὅπου ἀνάλυση τῶν δύο ἔργων τοῦ Νικήτα Παφλαγόνος (10ος αἰ.) περὶ συντελείας.

3. Τὴν πλούσια βιβλιογραφία γιὰ τὸν ἅγιο Συμεών, βλ. στὴν πολὺ καλὴ μελέτη τοῦ H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford 2000. Ἀπὸ τὶς παλαιότερες μελέτες ξεχωρίζουν αὐτὲς τῶν W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1974. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, Chevetogne 1980 [= *Μέσα στὸ Φῶς τοῦ Χριστοῦ. Ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος (949-1022). Βίος - Πνευματικότητα - Διδασκαλία*, μτφρ. Π. Σκουτέρη, Θεσσαλονίκη 1983]. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τῶν ἔργων του στὸ βυζαντινὸ μοναχισμό, βλ. D. Krausmüller, The Monastic Communities of Stoudios and St. Mamas in the Second Half of the Tenth Century, στό: Margaret Mullett – A. Kirby (ἐκδ.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* [BBTT 6/1], Belfast 1994, 67-85. G. Dagron, Le temps des changements (fin Xe-milieu XIe siècle), στό: *Histoire du Christianisme*, IV: *évêques, moines et empereurs* (610-1054), Paris 1993, 320-326. J.A. McGuckin, Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine Monasticism, στό: A. Bryer – Mary Cunningham (ἐκδ.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [SPBS Publications 4], Aldershot 1996, 17-35. Εἰδικότερα γιὰ τὴ διδασκαλία του σχετικὰ μὲ τὴν πνευματικὴ πατρότητα, βλ. Β. Χριστοφορίδης, *Ἡ πνευματικὴ πατρότης κατὰ Συμεὼν τὸν Νέον Θεολόγον*, Θεσσαλονίκη 1977. H.J.M.

γραμμάτων του. Τὰ κείμενα αὐτὰ ἀποτελοῦν τὶς δύο σημαντικότερες πηγές, οἱ ὁποῖες, σὲ συνδυασμὸ μὲ σχετικὲς μαρτυρίες ἀπὸ τὶς *Κατηχήσεις* τοῦ Νέου Θεολόγου, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Στηθάτου, παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες γιὰ τὴν ἔρευνα τῶν διαφόρων παραμέτρων τῆς ἀμφισβήτησης τῆς ἁγιότητας στὸν βυζαντινὸ ἑνδέκατο αἰώνα. Γιὰ τὸν *Βίο* διαθέτουμε σήμερα μία νέα ἔκδοση, μὲ βάση ὀκτὼ χειρόγραφα, ἀποκείμενα κυρίως σὲ ἁγιορειτικὲς βιβλιοθῆκες, ἄγνωστα ὡστόσο στὸν πρῶτο ἐκδότη του I. Hausherr[4]. Ὅμως ὁ *Λόγος κατὰ ἁγιοκατηγόρων* (στὸ ἑξῆς: *Λόγος*) εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ λίγα ἔργα τοῦ Νικήτα Στηθάτου ποὺ παραμένουν ἀνέκδοτα, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἔκδοσή του εἶχε ἐξαγγελθεῖ στὴν εἰσαγωγὴ τῆς πρώτης ἀπὸ τὶς δύο πρόσφατες κριτικὲς ἐκδόσεις τῶν *Ὕμνων* τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου[5]. Ρητὴ μνεία γιὰ τὴν ὕπαρξή του γίνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Νικήτα στὸ προοίμιο τῶν *Ὕμνων*[6], ὅπου σημειώνεται ὅτι ὁ *Λόγος* συντάχθηκε ἐναντίον ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι, κινούμενοι ἀπὸ φθόνο πρὸς τὸ Συμεών, ἐκτόξευαν ἐναντίον του διάφορες κατηγορίες.

Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* [Byzantina Neerlandica 11], Leiden 1990.

4. Ἀρχιμ. Συμ. Κούτσας, *Ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος. Ὁ Βίος τοῦ Ἁγίου (εἰσαγωγή, μετάφραση, κείμενο, σχόλια)* [Ἁγιολογικὴ Βιβλιοθήκη 6], Ἀθήνα 1996 (στὸ ἑξῆς: Κούτσας, *Βίος*). Ἡ προηγούμενη ἔκδοση πραγματοποιήθηκε μὲ βάση δύο μόνο κώδικες (*Parisinus gr.* 1610 καὶ *Coislinus gr.* 292): *Βίος* Συμεὼν Νέου Θεολόγου (BHG 1692), ἔκδ. I. Hausherr – G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos* [Orientalia Christiana 12], Roma 1928 (στὸ ἑξῆς: Hausherr, *Vie*).

5. *Ὕμνοι* (ἔκδ. J. Koder – J. Paramelle, *Syméon le Nouveau Théologien Hymnes 1-15* [SC 156], Paris 1969), 53 σημ. 1. Ὁ *Λόγος* καταγράφεται μεταξὺ τῶν λίγων ἀνέκδοτων ἀκόμη ἔργων τοῦ Νικήτα σὲ μελέτες καὶ ἐγκυκλοπαιδικὰ λήμματα γιὰ τὸ Στηθάτο: Π. Χρήστου, *Νικήτα τοῦ Στηθάτου ἀνέκδοτα μυστικὰ συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη 1957, 9. J. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos. Opuscules et Lettres* [SC 81], Paris 1961, 12. A. Solignac, Nicétas Stèthatos, *DSp* 11 (1982), 226. D. Stiernon, Nicétas Stèthatos, *Catholicisme* 9 (1982), 1217. G. Fatouros, Niketas Stethatos, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 6 (1993), 830. Fr. Tinnefeld, Nicetas Stethatos, *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), 463. Τὸ ἀπόσπασμα μιᾶς ἀνέκδοτης ἐπιστολῆς τοῦ Στηθάτου στὸν ἡγούμενο Φιλόθεο ἐκδίδει ὁ B. Markesinis, Un extrait d'une lettre de Nicétas Stéthatos à Philothée l'higoumène, στό: K. Demoen – J. Vereecken (ἐκδ.), *La Spiritualité de l'Univers byzantin dans le verbe et l'image* [Instrumenta Patristica 30], Turnhout 1997, 137-192. Τὸ περιεχόμενο τοῦ ἀνέκδοτου ἔργου του *Ὑποτύπωσις εὐσύνοπτος τοῦ ἡμερονυκτίου τῆς ἀκολουθίας τῶν ὡρῶν* παρουσιάζει ὁ D. Krausmüller, Private vs Communal: Niketas Stethatos's *Hypotyposis* for Stoudios and Patterns of Worship in Eleventh-Century Byzantine Monasteries, στό: Margaret Mullett – A. Kirby (ἐκδ.), *Work and Workship at the Theotokos Evergetis 1050-1200* [BBTT 6/2], Belfast 1997, 309-328.

6. *Προοίμιον*, 132.287-289 (ἔκδ. Koder – Paramelle, *Hymnes*) καὶ στὴ νεότερη ἔκδ. (A. Kambylis, *Symeon Neos Theologos, Hymnen* [Supplementa Byzantina 3], Berlin-New York 1976), 23.266-267: *καθὸ καὶ ἐν τῷ Κατὰ ἁγιοκατηγόρων λόγῳ μετὰ χρήσεων ἱερῶν πλατύτερον ἐξεθέμεθα.*

Ὁ *Λόγος*, ὁ ὁποῖος φέρει τὸν τίτλο *Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ Στηθάτου κατὰ ἁγιοκατηγόρων*, μᾶς ἔχει παραδοθεῖ μόνο στὸ φ. 535rv τοῦ κώδ. Ἰβήρων 388, τοῦ γνωστοῦ «Ὠκεανοῦ», χρονολογημένου τὸν 16ο αἰώνα καὶ γραμμένου ἀπὸ τὸ γνωστὸ λόγιο αὐτῆς τῆς περιόδου Θεοφάνη Ἐλεαβοῦλκο[7]. Χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ κειμένου στὸ ἐν λόγω χειρόγραφο εἶναι ἡ ἐξαιρετικὰ πυκνὴ καὶ δυσανάγνωστη γραφή του καὶ ἡ συχνότατη χρήση συντμήσεων (βλ. πίν. 1)[8], στοιχεῖα ποὺ παρέχουν μία εὔλογη ἐξήγηση γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ J. Koder δὲν προχώρησε τελικὰ στὴν ἔκδοσή του τὴν ὁποία εἶχε προαναγγείλει.

Στὸ μετρίας ἐκτάσεως κείμενο τοῦ *Λόγου* δὲν ἀπαντῶνται κάποιες πληροφορίες μὲ ἰδιαίτερη ἱστορικὴ ἀξία γιὰ τὸ θέμα ποὺ ἐξετάζουμε, παρὰ μόνον ὑπαινιγμοὶ ποὺ ἑρμηνεύονται μὲ βάση τὰ στοιχεῖα τοῦ *Βίου*. Ὁ Στηθάτος, πρόσωπο μὲ ἰσχυρὸ θεολογικὸ ἐξοπλισμό, ἐνδιαφέρεται κυρίως γιὰ τὴ θεωρητικὴ κατοχύρωση τῆς ἁγιότητας τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα, τὴν ὁποία προσπαθεῖ νὰ ἐπιτύχει μὲ τὴ διαδοχικὴ παράθεση βιβλικῶν κυρίως χωρίων, ὅπως ὁμολογεῖ καὶ ὁ ἴδιος, χαρακτηρίζοντας τὸ κείμενό του ὡς *προφητικαῖς καταπυκνούμενον χρήσεσι* ἢ -στὴν ἀναφορά του στὸ προοίμιο τῶν *Ὕμνων*- ὡς *Λόγο μετὰ χρήσεων ἱερῶν*. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μία ἐπιτυχημένη συρραφὴ χωρίων, ποὺ ἔχουν ἐπιλεγεῖ μὲ προσοχή, ὥστε νὰ κατατείνουν στὸ ἴδιο συμπέρασμα, τὸ ὁποῖο συνοψίζεται ἀπὸ τὸ Νικήτα, μέσα ἀπὸ ἀποδεικτικοὺς συλλογισμούς, ὡς ἑξῆς: *Εἴ γε ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται τὴν τῶν βροτῶν σωτηρίαν καὶ ὁ Υἱὸς τοῦτο βούλεται, δεξιᾷ χειρὶ τοὺς πεφιληκότας αὐτὸν ἀπὸ γῆς ἀνυψῶν, τίς ὁ λέγων μὴ ἀνέρχεσθαι εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, τὸν πονεῖν αἱρού-*

---

7. Γιὰ τὸν κώδικα αὐτό, βλ. B. Psephtongas, Le codex 388 du monastère Iviron, dit "Ὠκεανός", *Cyrillomethodianum* 5 (1981), 135-145. Γιὰ τὸ γραφέα του Θεοφάνη Ἐλεαβοῦλκο, ὁ ὁποῖος ἐμόνασε τόσο κατὰ τὰ πρῶτα ὅσο καὶ κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη τῆς μοναστικῆς του ζωῆς στὴ μονὴ Ἰβήρων, βλ. Στ. Κουτίβας, *Οἱ Νοταράδες*, Ἀθῆναι 1968, 80-81. E. Kermelis, *Théophanis Eléavoulcos, professeur et prédicateur grec (XVIe s.). Sa personnalité et son œuvre littéraire*, Strasbourg 1980 (δακτυλ. διατριβή, ὅπου ὅμως δὲν γίνεται μνεία τοῦ "Ὠκεανοῦ"). Βασιλικὴ Μπόμπου-Σταμάτη, Ἀνέκδοτα κείμενα Θεοφάνους Ἐλεαβούλκου καὶ Ἑρμοδώρου Ληστάρχου, στό: Τ.Α. Γριτσόπουλος – Δ.Α. Βαγιακάκος – Κ.Λ. Κοτσώνης (ἐκδ.), *Πρακτικὰ Β' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, Γ', Ἀθήνα 1981-1982, 27-28. Κρ. Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις καὶ πραγματικότητες στὸ Ἅγιον Ὄρος στὰ τέλη τοῦ ΙΕ' καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα, στό: *Ὁ Ἄθως στοὺς 14ο-16ο αἰῶνες* [Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 4], Ἀθήνα 1997, 108-109, σημ. 39.

8. Βλ. Σπ. Λάμπρος, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, II, Cambridge 1900, φωτ. ἀνατ. Amsterdam 1966, 138: *Ὁ κῶδιξ ἐστι καὶ ὑπὸ παλαιογραφικὴν ἔποψιν ἄξιος ἰδίας μελέτης διὰ τὰς ἰδιορρύθμους ἐπιτμήσεις λέξεων.*

μενον ὑπὲρ ἀρετῆς; (στ. 55-58)· ἢ σὲ ἄλλο σημεῖο: *Εἰ γὰρ Χριστὸς Θεὸς καὶ Ἅγιος, καὶ οἱ τοῦτον φοροῦντες ἅγιοι* (στ. 73-74).

Γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ *Λόγου* ὁ Νικήτας δανείζεται ἕνα χωρίο ἀπὸ τὸν προφήτη Ἰερεμία (Ἰερ. 9.3), ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὸ *Λόγο κατὰ Ἰουδαίων*[9], καθιστώντας μάλιστα γνωστὴ τὴν πηγή του, καὶ διατυπώνει τὴ σκέψη ὅτι αὐτὸ τὸ προφητικὸ χωρίο, στὸ ὁποῖο γίνεται λόγος γιὰ τὸν ἀδελφὸ καὶ τὸ φίλο ποὺ θὰ φανοῦν ἀνάξιοι τῆς ἐμπιστοσύνης ποὺ τοὺς ἔδειξαν καὶ θὰ συμπεριφερθοῦν μὲ δόλο, ἐπαληθεύεται στὶς μέρες του. Ὁ Νικήτας, σκιαγραφώντας τοὺς κατηγόρους καὶ ἀμφισβητίες τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεών, μεταξὺ τῶν ὁποίων ὑπῆρχαν, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν *Βίο* του, καὶ ἀρκετοί μοναχοὶ ἀπὸ τὴ μονὴ τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τῆς ὁποίας ἦταν ἡγούμενος, καταγγέλλει μὲ σκληρὸ τρόπο τὴ φαυλότητα καὶ τὸ δύστροπο τοῦ χαρακτήρα τους[10].

Ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ εἶναι ἡ ἑπόμενη ἀναφορά του σὲ ἐκείνους ποὺ τοὺς χαρακτηρίζει ὡς *τῶν δοκούντων εἶναί τι*, οἱ ὁποῖοι εἰσήγαγαν *δόξαν ἀπᾴδουσαν τοῖς ἀποστολικοῖς δόγμασιν ἐν πολλαῖς ἀκοαῖς*, ἰσχυριζόμενοι *μὴ δύνασθαι τινὰ τοῦ λοιποῦ πρὸς ὕψος ἀναδραμεῖν ἁγιότητος, κατὰ τοὺς πάλαι ἁγίους, ἐν τῇ παρούσῃ γενεᾷ τῶν ἀνθρώπων*[11]. Αὐτὸ εἶναι τὸ καίριο ζήτημα ποὺ τὸν ἀπασχολεῖ στὴ συνέχεια, διότι στὸ *Λόγο* του ὁ Νικήτας δὲν ἑστιάζει τὸ πρόβλημα στὴν ἀποδοχὴ ἢ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας ἑνὸς συγκεκριμένου προσώπου, ἀλλὰ τὸ ἀποπροσωποποιεῖ καὶ ἐξετάζει τὸ θεωρητικό του ὑπόβαθρο[12].

Κατ' ἀρχὴν πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶχε ἤδη ἀπασχολήσει τὸν ἅγιο Συμεών, μὲ ἀφορμὴ προφανῶς τὴν ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος δὲν εἶχε πράξει τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὸ νὰ ἀκολουθήσει τὴ στουδιτικὴ παράδοση, ὅπως αὐτὴ καταγράφεται στὴν 38η *Κατήχηση* τοῦ βιβλίου τῆς *Μικρᾶς Κατηχήσεως* τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτη, ὁ ὁποῖος προτρέπει τοὺς μαθητές του νὰ μιμοῦνται *οὐ τοὺς πάλαι μόνον*

---

9. *Λόγος κατὰ Ἰουδαίων* (ἔκδ. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*), §1, 412.1-5.

10. *Λόγος*, στ. 28-32.

11. *Λόγος*, στ. 36-39. Μία παρεμφερὴς διατύπωση ἀπαντᾶται στὸ προοίμιο τοῦ Νικήτα Δαυὶδ Παφλαγόνος, στὸν *Βίο* Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως (BHG 817): PG 105, 488B-489A, ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζει τὴ σημασία τῶν *Βίων* τῶν ἁγίων τῶν *ἐσχάτων καιρῶν*, διότι οἱ παλαιότεροι *Βίοι*, ἂν καὶ θεωροῦνται ἀπὸ τοὺς πιστοὺς ἀξιόπιστοι, ὡστόσο τοὺς ἀποθαρρύνουν στὴ μίμηση τῶν ἁγίων, *λογιζομένοις ὡς κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν τῶν πρεσβυτέρων ἐκείνων δυναμένων κατορθοῦν γενεάν.*

12. Γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Νικήτα Στηθάτου σχετικὰ μὲ τὴ θέωση, ἡ ὁποία συνιστᾶ τὸ τελευταῖο στάδιο τῆς πνευματικῆς τελειώσεως τοῦ ἀνθρώπου, βλ. Δ. Τσάμης, *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθᾶτον* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 11], Θεσσαλονίκη 1971, 109-137.

ἁγίους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ἀδελφότητος, δηλ. τῆς μονῆς Στουδίου[13]. Ἔτσι, ὁ Συμεὼν ὑπογραμμίζει στὴν 6η *Κατήχησή* του τὴ στουδιτικὴ ἰδιότητα τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα, παρὰ τὴ δίωξη ποὺ ὁ ἴδιος εἶχε ὑποστεῖ ἀπὸ τὸν ἡγούμενο τῆς μονῆς Στουδίου, ὅταν ἦταν δόκιμος μοναχός, σημειώνοντας χαρακτηριστικά: *οἷος γέγονε καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς γενεᾷ ὁ ἅγιος καὶ μακαριώτατος εὐλαβὴς Συμεών, ὁ λάμψας δίκην ἡλίου μέσον τῆς περιωνύμου μονῆς τῶν Στουδίου*[14].

Γιὰ τὸ σοβαρὸ θέμα τῆς δυνατότητας ἀναδείξεως νέων ἁγίων στὴν ἐποχή του, ὁ Συμεὼν ἀναπτύσσει τὶς θέσεις του στὴν 29η *Κατήχησή* του, ποὺ φέρει τὸν ἄκρως ἀποκαλυπτικὸ τίτλο, *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν λέγειν ὅτι ἀδύνατον νῦν εἰς ἄκρον ἐλθεῖν ἀρετῆς τὸν βουλόμενον καὶ τοῖς πάλαι ἁμιλληθῆναι ἁγίοις* ...[15], λαμβάνοντας ὡς ἀφετηρία τὴν ἄποψη πολλῶν συγχρόνων του, οἱ ὁποῖοι ὑποστήριζαν ὅτι *εἰ ἦμεν ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀποστόλων καὶ τὸν Χριστόν, ὡς ἐκεῖνοι, κατιδεῖν ἠξιώθημεν, ἅγιοι ἂν ἐγενόμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς ἐκεῖνοι*. Δὲν περιορίζεται, ὡστόσο, μόνο στὴν ἀναίρεση αὐτῆς τῆς ἀπόψεως στὸ πρῶτο τμῆμα τῆς ἐν λόγῳ *Κατηχήσεως*, ἀναπτύσσοντας τὰ θεολογικά του ἐπιχειρήματα, σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα ἡ ἐπίτευξη τῆς ἁγιότητας στὴν ἐποχή του ἦταν ὄχι μόνο ἐξίσου δυνατὴ ὅπως καὶ κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Χριστοῦ ἢ τῶν μεγάλων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ πολὺ εὐκολότερη· προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο, χαρακτηρίζοντας αἱρετικοὺς *τοὺς λέγοντας μὴ εἶναί τινα ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις καὶ ἐν μέσῳ ἡμῶν τὸν δυνάμενον φυλάξαι τὰς εὐαγγελικὰς ἐντολὰς καὶ κατὰ τοὺς ἁγίους γενέσθαι πατέρας*[16], διότι *ὁ τοῦτο λέγων ἀνατρέπει πάσας τὰς θείας Γραφάς*.

Οἱ παλαιοὶ ἅγιοι ἐμφανίζονται ὡς μέτρο συγκρίσεως καὶ σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τοῦ *Βίου*, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα κείμενα, τῶν ὁποίων ἡ μαρτυρία ἔχει προφανῶς ἄμεση σχέση μὲ τὰ γεγονότα ποὺ ἐξιστοροῦνται στὸν *Βίο*. Συγκεκριμένα, ὁ ἴδιος ὁ πατριάρχης Σέργιος Β' εἶχε ἀπευθύνει στὸ Συμεὼν τὸ ἑξῆς ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἑόρταζε τὴ μνήμη τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς: *ἀλλ' ἔχεις τό γε νῦν ἔχον ἀποδεῖξαί σοι, ὡς δεδογμένον τοῖς πατράσι καὶ ἀποστόλοις ποιεῖς οὕτω τὴν τοῦ σοῦ πατρὸς μνήμην ἴσα καὶ τῶν παλαιῶν ἁγίων ἑορτάζων;*[17] Ἡ ἴδια ἀμφιβολία,

---

13. Ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Μικρὰ Κατήχησις*, ἐπιμ. ἀρχιμ. Νικοδ. Σκρέττα (βάσει τῆς ἔκδ. E. Auvray), Θεσσαλονίκη 1984, *Κατήχησις* ἀρ. 38.109. Πρβλ. Alfeyev, *St. Symeon*, 136, ὁ ὁποῖος ἐπικαλεῖται καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Συμεὼν ἀφιερώνει τὴν *Κατήχηση* ἀρ. 21 στὴν περίπτωση ἑνὸς νέου στὴν ἡλικία στουδίτη μοναχοῦ, τοῦ Ἀντωνίου, τὸ θάνατο τοῦ ὁποίου παρουσιάζει μέσα σ' ἕνα ἐμφανῶς ἁγιολογικὸ μοτίβο.

14. *Κατήχησις* (ἔκδ. B. Krivochéine – J. Paramelle, *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, I-III [SC 96, 104, 113], Paris 1963-1965), ἀρ. 6, στ. 163-166 (II, σ. 28).

15. *Κατήχησις*, ἀρ. 29, τίτλος, στ. 1-5 (III, σ. 164).

16. *Κατήχησις*, ἀρ. 29, στ. 137-140 (III, σ. 176). Πρβλ. Alfeyev, *St. Symeon*, 138-142.

17. Hausherr, *Vie*, 82.20-22· Κούτσας, *Βίος*, 82.27-30.

μέσω τῆς συγκρίσεως τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς ἢ τοῦ Νέου Θεολόγου μὲ τοὺς παλαιοὺς ἁγίους, ἐκφράζεται καὶ ἀπὸ ἄλλα πρόσωπα σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τοῦ *Βίου*[18], καθὼς καὶ μὲ ἔμμεσο τρόπο σὲ ἕνα ἁγιολογικὸ ἐπίγραμμα τοῦ Βασιλείου ἀσηκρῆτις γιὰ τὸ Συμεών, ὅπου ὄχι μόνο ἀποτολμᾶται ἡ σύγκριση τοῦ Συμεὼν μὲ τοὺς παλαιοὺς ἁγίους, ἀλλὰ τονίζεται ἡ ὑπεροχή του ἔναντι ἐκείνων: *ἀλλὰ τόσον ἔτυχες τῶν χαρισμάτων / ὅσον περ οὐδεὶς τῶν ἀπ' ἀρχῆς ἁγίων*[19].

Μὲ ἐξαιρετικὴ ἐνάργεια ἀποτυπώνεται τὸ ἀνακύψαν πρόβλημα τῆς ἐμφανίσεως νέων ἁγίων σὲ συνάρτηση μὲ τοὺς παλαιοὺς καὶ σὲ ἕνα ἄλλο κείμενο τῆς ἴδιας ἐποχῆς, ἡ μαρτυρία τοῦ ὁποίου δὲν προσέχθηκε ἢ τουλάχιστον δὲν συνδέθηκε μὲ τὴν προβληματικὴ ποὺ ἀναπτύχθηκε κατὰ τὴ συγκεκριμένη χρονικὴ περίοδο. Πρόκειται γιὰ τὸν ἐκτενὴ *Βίο* τοῦ ἁγίου Κλήμεντος Ἀχρίδος, ἔργο τοῦ Θεοφύλακτου Ἀχρίδος[20], στὸ προοίμιο (§2) τοῦ ὁποίου ἀντικρούεται ἡ ἄποψη πολλῶν συγχρόνων του, ποὺ πίστευαν ὅτι δὲν ὑπῆρχαν πλέον ἅγιοι στὴν ἐποχή τους. Ὁ Θεοφύλακτος, σύγχρονος τοῦ Στηθάτου καὶ συντάκτης δύο ἐγκωμιαστικῶν ἐπιγραμμάτων στὸ βιβλίο τῶν *Ὕμνων*[21], σημειώνει χαρακτηριστικά: *οἴονται γὰρ οἱ πολλοὶ τοὺς καθ' ἡμᾶς καιροὺς μὴ ἄν τι τῶν ἀρχαίων χωρῆσαι, ἀλλὰ τοὺς μὲν προτέρους χρόνους καὶ θαύμασι λαμπρυνθῆναι καὶ βίοις ἀνδρῶν κοσμηθῆναι, ἀσωμάτως σχεδὸν ζησάντων ἐν σώμασι, τῇ δὲ ἡμετέρᾳ γενεᾷ μηδὲν τοιοῦτον δωρηθῆναι παρὰ Θεοῦ*[22]. Παρόμοια διατύπωση συναντοῦμε καὶ στὸ προοίμιο τοῦ *Βίου* τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ «Μετανοεῖτε», ἡ συγγραφὴ τοῦ ὁποίου

18. Hausherr, *Vie*, 141.23-28· Κούτσας, *Βίος*, 141.33-38.

19. Ἐ*πίγραμμα* (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), ἀρ. VII, 29.5-6.

20. Γιὰ τὸ Θεοφύλακτο Ἀχρίδος καὶ τὸν *Βίο* τοῦ ἁγίου Κλήμεντος (BHG 355), βλ. D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, 8-82 [= D. Obolensky, *Ἕξι Βυζαντινὲς Προσωπογραφίες*, μτφρ. Π. Πούγιουρου – Ἀ. Νικολάου-Κονναρῆ, Ἀθήνα 1998, 13-132]. I. Iliev, The Manuscript Tradition and the Authorship of the Long Life of St. Clement of Ohrid, *Bsl* 53 (1992), 68-73. M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, 58-172. Angeliki Delikari, *Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe*, Thessaloniki 1997, 31-45. Margaret Mullett, *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop* [BBOM 2], Aldershot 1997, 43-53.

21. Ἐ*πιγράμματα* (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), ἀρ. XIa, XIb σ. 31-32. Γιὰ τὴ σχέση του μὲ τοὺς *Ὕμνους* τοῦ ἁγίου Συμεών, βλ. R. Anastasi, Note critiche: III. Teofilatto di Bulgaria e Simeone il Teologo, *Siculorum Gymnasium* n.s. 34 (1981), 279-283.

22. Ἰ. Ἀναστασίου, Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου. Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις). Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος, *Ἐπιστ. Ἐπ. Θεολ. Σχ. Παν. Θεσσ.* 12 (1967), 162.17-20. Πρβλ. Δ. Γόνης, Ὁ Βίος τοῦ ἁγίου Κλήμεντος Ἀχρίδος στὰ πλαίσια τῆς βυζαντινῆς ἁγιολογίας, στό: *Συμπόσιον πνευματικὸν ἐπὶ χρυσῷ Ἰωβηλαίῳ ἱερωσύνης τοῦ μητροπολίτου Πατρῶν Νικοδήμου 1939-1989*, Ἀθῆναι 1989, 594-595.

προσεγγίζει χρονικὰ ἐκείνην τοῦ *Βίου* τοῦ ἁγίου Συμεών, ὅπου τονίζεται κυρίως τὸ στοιχεῖο τῆς συγκρίσεως ἑνὸς νέου ἁγίου μὲ τοὺς παλαιούς[23].

Ἕνα ἄλλο ἄξιο ἰδιαίτερης προσοχῆς σημεῖο εἶναι ἡ χρήση τῆς λέξεως *ἁγιοκατήγοροι*, ποὺ δὲν ἐπιλέγεται τυχαῖα ἀπὸ τὸ Στηθάτο γιὰ νὰ χαρακτηρίσει στὴν ἐπιγραφή του τοὺς πολέμιους τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεών. Καὶ δὲν εἶναι τυχαία αὐτὴ ἡ ἐπιλογή, διότι ἡ λέξη *ἁγιοκατήγοροι*, ποὺ ἐντοπίζεται μὲ περιφραστικὴ μορφὴ καὶ στὸν *Βίο*, ὅταν καταγγέλλονται ἀπὸ τὸ Νικήτα οἱ *τὸν ἅγιον ψευδῆ κατηγοροῦντες*, ἢ ἁπλῶς *οἱ κατήγοροι*[24], συνδέεται ἱστορικὰ ἀλλὰ καὶ σημασιολογικὰ μὲ τὴν Εἰκονομαχία. Εἰδικότερα, ὁ ὅρος αὐτὸς χρησιμοποιεῖται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ τέταρτο τμῆμα τῶν πρακτικῶν τῆς Ἑβδόμης Οἰκουμενικῆς Συνόδου[25], καθὼς καὶ σὲ *Συνόψεις* τῆς ἴδιας Συνόδου[26], στὶς ὁποῖες ἐναλλάσσεται μὲ τοὺς περίπου ταυτόσημους ὅρους *ἁγιομάχοι* καὶ *χριστιανοκατήγοροι*[27], ἀλλὰ καὶ στὴν ἐπιστολὴ 288 τοῦ πατριάρχη Φωτίου πρὸς τὸν πάπα Νικόλαο Α΄, στὸ σημεῖο ὅπου ὁ Φώτιος ἀναφέρεται στὴ δεύτερη ἐν Νικαίᾳ Σύνοδο[28]. Ἡ ἴδια λέξη ἐντοπίζεται

---

23. *Βίος* ὁσίου Νίκωνος (BHG 1366-1367), ἔκδ. D.F. Sulllivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Mass. 1987, §1, 28-30.26-32·45-48: *Ὃς, εἰ καὶ τῷ χρόνῳ δεύτερος ὤφθη κατὰ πολὺ τοῖς παλαιοῖς, οἷς ὁ μέγας πλοῦτος τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειώσεως ἀγῶσι πολλοῖς ὑπῆρξε καὶ πόνοις ἀσκητικοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν κατὰ Θεὸν σπουδασμάτων, ἀλλὰ τῇ πρὸς Θεὸν ἐγγύτητι πολλῷ τῷ μέσῳ παρήλασε καὶ μικρῷ πάντας ὑπερεβάλλετο, ὡς ἀποκρύψαι μικροῦ δεῖν πάντας τοὺς ἐν ἀρετῇ διαλάμψαντας ... ὥστε καὶ ἐν τούτῳ ἐναργέστερον ἀποδειχθῆναι, ὅπως ὁ πᾶσιν ἀεὶ καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς προμηθούμενος Κύριος ηὐδόκησε διὰ σπλάγχνα ἐλέους κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας τὴν χάριν ἐνεργεῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Μία προγενέστερη ἀναφορὰ ἐντοπίζεται καὶ στὸ προοίμιο τοῦ χρονολογημένου στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ 10ου αἰώνα *Βίου* τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ νέου (BHG 994), ἔκδ. Δ. Σοφιανός, *Ὅσιος Λουκᾶς. Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη* [Ἁγιολογικὴ Βιβλιοθήκη 1], Ἀθήνα 1989, 159: *Καὶ τοῦτο δείκνυται μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ἄλλων, τῶν ὀλίγοις πρότερον χρόνοις βίον ἄληπτον τοῖς πολλοῖς ἐπιδειξαμένων καὶ οὐδὲν ἢ βραχὺ τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἀπολειπομένων.*

24. Hausherr, *Vie*, 86.13, 87.1.23-24, 88.3, 91.1, 101.9· Κούτσας, *Βίος*, 86.17, 87.1. 30-31, 88.4, 91.2, 101.11 κ.ἀ.

25. Mansi 13, 37D. Πρβλ. Lampe, *Lexicon*, 18. J. Munitiz, Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council, *REB* 32 (1974), 173 σημ. 56.

26. Munitiz, Greek Accounts, 178 (Κείμενο I, στ. 10-11: *καὶ τοὺς ἁγιοκατηγόρους ἅπαντας ἀποστρέφεται, οὐδὲν ἧττον τοὺς ἁγιομαχοῦντας τῶν εἰκονομαχούντων μυσαττομένη*), 182 (Παραλλαγὴ 6, στ. 16-18).

27. Munitiz, Greek Accounts, 178.10-11, 180.12 (παραλ. 2), 181.6 (παραλ. 4), 182.18 (παραλ. 6). Βλ. καὶ πατρ. Ταρασίου, *Ἐπιστολὴ πρὸς πάπαν Ἀδριανόν*, PG 98, 1440C: *Ἀλλὰ ταῖς παλαιαῖς αἱρέσεσι καὶ τὴν πλάνην τῆς καινῆς φαυλότητος τῶν χριστιανοκατηγόρων τῶν κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων λυττησάντων.*

28. Ἐπ. Φωτίου (*Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, ἔκδ. B. Laourdas – L.G. Westerink, III, Leipzig 1985), ἀρ. 288.157-159: *ἔτι δὲ καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον*

καὶ στὴν παραλλαγὴ τοῦ *Βίου* τοῦ ὁσίου Ἰωαννικίου, γραμμένη ἀπὸ τὸν Πέτρο[29], ὄχι ὅμως γιὰ νὰ προσδιορίσει τὴν εἰκονομαχικὴ αἵρεση, ἀλλὰ γιὰ νὰ στιγματίσει τὴ συμπεριφορὰ κάποιων στουδιτῶν μοναχῶν, καθὼς καὶ στὸν ἀνέκδοτο *Βίο* τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τοῦ Νικήτα Παφλαγόνος[30], ὡς χαρακτηρισμὸς τῶν ἐχθρῶν του.

Ἡ λέξη *ἁγιοκατήγοροι* δὲν εἶναι ὅμως τὸ μοναδικὸ στοιχεῖο μὲ τὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖται ἀπὸ τὸ Στηθάτο ἡ ἀναγωγὴ τῆς ἀμφισβήτησης τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου στὸ ἀπώτερο εἰκονομαχικὸ παρελθὸν καὶ ἡ σύνδεση τοῦ *Βίου* του μὲ πρότυπα ποὺ διαμορφώνονται ἱστορικὰ ἢ φιλολογικὰ κατὰ τὴν εἰκονομαχικὴ περίοδο. Ἔτσι ἑρμηνεύεται ἄριστα ὄχι μόνο μὲ ἱστορικὰ ἀλλὰ καὶ μὲ εἰκαστικὰ παράλληλα ἡ περιπέτεια τῶν εἰκόνων τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς, ποὺ καταστρέφονταν μὲ αἰχμηρὰ ὄργανα ἢ τῶν ἀπεικονίσεών του σὲ τοιχογραφίες ποὺ καλύπτονταν μὲ ἀσβέστη καὶ αἰθάλη ἀπὸ τοὺς ἀπεσταλμένους τοῦ πατριάρχη[31], προβάλλοντας ἄμεσα στὴ σκέψη μας τὶς γνωστὲς παραστάσεις τῶν χειρόγραφων ψαλτηρίων τῆς εἰκονομαχικῆς περιόδου, ὅπου οἱ εἰκονομάχοι ἀπεικονίζονται νὰ καταστρέφουν τὶς εἰκόνες ἀποξέοντας τὶς μορφὲς τῶν ἁγίων μὲ αἰχμηρὰ ἀντικείμενα. Πρὸς ἐπίρρωση αὐτοῦ τοῦ ἱστορικοῦ παραλληλισμοῦ, ὁ Νικήτας σημειώνει ὅτι τὰ γεγονότα αὐτὰ παρομοιάζονταν ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς καὶ τοὺς λαϊκοὺς ποὺ βρίσκονταν στὴ μονὴ τοῦ ἁγίου Μάμαντος μὲ ἐκεῖνα *ἃ πάλαι παρὰ τοῦ Κοπρωνύμου ἐπὶ καταστροφῇ τῶν θείων ἐκκλησιῶν γεγόνασι*[32]. Ἐπιπλέον, ἡ ἀπολογία τοῦ Συμεὼν ἐνώπιον τῆς Συνόδου ἐξελίσσεται σὲ μία θαυμάσια θεολογικὴ διάλεξη ὑπὲρ τῶν εἰκόνων[33], ἡ ὁποία ἐμφανίζει πολλὲς ὁμοιότητες μὲ τοὺς

ἱερὰν καὶ μεγάλην σύνοδον, τοὺς εἰκονομάχους καὶ διὰ τοῦτο Χριστομάχους καὶ ἁγιοκατηγόρους ἀποσκυβαλίσασάν τε καὶ καταβαλοῦσαν. Πρβλ. E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzitat besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, 1, Wien 1994, 8.

29. Παραλλαγὴ Πέτρου, *Βίος Ἰωαννικίου* (BHG 936): *AASS*, Nov. II/I, Bruxelles 1894, 422A. Πρβλ. E. Trapp, Die Bedeutung der byzantinischen Hagiographie für die griechische Lexikographie, στό: J.O. Rosenqvist, (ἐκδ.), *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday* [Acta Univ. Ups., Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 3. D.F. Sullivan, Life of St. Ioannikios, στό: Alice-Mary Talbot (ἐκδ.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation,* Washington, D.C. 1998, 323 σημ. 419.

30. Κώδ. *Βλατάδων* 4, 11ος αἰ., φ. 139v, 144v.

31. Hausherr, *Vie*, 92.8-9, 93.1-8· Κούτσας, *Βίος*, 92.9-11, 93.1-10.

32. Hausherr, *Vie*, σ. 93.10-11· Κούτσας, *Βίος*, 93.13-14. Πρβλ. καὶ Κωνσταντίνα Μέντζου-Μεϊμάρη, Ἀπεικονίσεις δημοφιλῶν ἁγίων, στό: Χριστίνα Ἀγγελίδη (ἐκδ.), *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο: Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση* [Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συμποσίου ΚΒΕ/ΕΙΕ], Ἀθήνα 1989, 594-596.

33. Hausherr, *Vie*, 88.5-89.23· Κούτσας, *Βίος*, 88.7-89.30. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ἐδῶ ὁ Συμεὼν χρησιμοποιεῖ τὴ γνωστὴ ρήση τοῦ Μ. Βασιλείου *ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον δια-*

ἀντιρρητικοὺς λόγους ὑπὲρ τῶν ἱερῶν εἰκόνων ποὺ καθιερώνονται ὡς ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς διηγήσεως στοὺς *Βίους* τῶν ἁγίων τῆς Εἰκονομαχίας, ἐνῶ καταγράφονται καὶ ἀρκετὰ θαύματα ποὺ ἐπιτελοῦνταν ἀπὸ εἰκόνες του[34].

Ἕνας συναφὴς παραλληλισμὸς μπορεῖ νὰ διαγνωσθεῖ καὶ στὸ γεγονὸς τῆς ἀπαλείψεως τοῦ προσδιορισμοῦ *ὁ ἅγιος* ἀπὸ τὴ φορητὴ εἰκόνα τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς ποὺ εἶχε μεταφερθεῖ στὸ Πατριαρχεῖο, μετὰ τὴν ἐπίμονη ἀπαίτηση τοῦ Στεφάνου Νικομηδείας[35], μὲ τὴν ἀπόρριψη τοῦ ὅρου «ἅγιος» ἀπὸ τοὺς εἰκονομάχους[36]. Δὲν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ στὸ ἔργο του *Προέκθεσις ὁμολογίας καὶ πίστεως* ὁ Νικήτας δηλώνει εὐθέως πὼς καὶ στὶς μέρες του ἐξακολουθοῦσαν νὰ ὑπάρχουν πνευματικοὶ ἀπόγονοι τῶν εἰκονομάχων[37]. Καὶ ἀσφαλῶς ὁ Νικήτας δὲν ἦταν ὁ μοναδικὸς ἄνθρωπος τῆς ἐποχῆς του ποὺ προχωροῦσε σὲ τέτοιου εἴδους ἀναγωγές. Σ' ἕνα σύγχρονό του κείμενο –γιὰ τὸ ὁποῖο γίνεται ἐκτενὴς λόγος στὴ συνέχεια–, γραμμένο ἀπὸ τὸν Ἰωάννη διάκονο καὶ μαΐστορα καὶ ἀπευθυνόμενο *πρὸς τοὺς ἐποιδιάζοντας τῇ τῶν ἁγίων τιμῇ καὶ λέγοντας μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ὠφελεῖν ἡμᾶς, μάλιστα δὲ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν καὶ ἀποβίωσιν*, ἐντοπίζεται μία παρόμοια διατύπωση, μὲ τὴν ὁποία ὁ ἀποδέκτης αὐτοῦ τοῦ ἔργου χαρακτηρίζεται κοινωνὸς τῆς εἰκονομαχικῆς πλάνης[38].

Ἀπ' ὅσα προαναφέρθηκαν μποροῦμε νὰ συνοψίσουμε ὅτι ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῶν δύο ἔργων τοῦ Νικήτα Στηθάτου γιὰ τὸ Συμεὼν τὸ Νέο Θεολόγο καὶ τῶν λοιπῶν σχετικῶν κειμένων, προκύπτει πὼς ἡ ἀμφισβήτηση τῆς δυνατότητας ἐμφανίσεως νέων ἁγίων στὸ Βυζάντιο κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ 10ου καὶ

βαίνει (PG 32, 1490B), ὅσο καὶ τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα περὶ τῆς τιμῆς τῶν ἁγίων (PG 94, 1164A-1165C) ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*.

34. Hausherr, *Vie*, 141.21-142.32, 143.8-32, 144.15-29, 151.13-152.15· Κούτσας, *Βίος*, 141.28-142.43, 143.12-43, 144.20-39, 151.20-152.17.

35. Hausherr, *Vie*, 91.13-17· Κούτσας, *Βίος*, 91.13-23.

36. Ἡ ἀπόρριψη αὐτὴ καταγράφεται στὴ *Σύνοψη* περὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ποὺ παραδίδεται στὸν κώδ. *Parisinus gr.* 1630: *Ἅγιον δὲ οὐδένα ὀνομάζειν ἀνείχοντο, οὐδὲ ὅλως τὸ ὄνομα τοῦτο παρεδέχοντο ἐπὶ ἀνθρώπου ζήσαντος καὶ ἀποθανόντος, κἂν μυριάκις εὐηρέστησεν ἐν τῷ βιοῦν τῷ Θεῷ, κἂν ὑπερήθλησεν αὐτοῦ καὶ τὴν οἰκείαν ψυχὴν δι' ἐκεῖνον προήκατο, κἂν αὐτῷ ἐκείνῳ τῷ Σωτῆρι σαρκωθέντι ὡμίλησε καὶ ἐμαθητεύθη καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνοίκησιν δι' αὐτοῦ ὑπεδέξατο, κἂν θεοσημείας καὶ τέρατα θείᾳ δυνάμει ἐνεδείξατο* (Munitiz, Greek Accounts, 184.21-26).

37. Ἐκδ. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, §15, 458.8-12: *Τοῖς δέ γε λυττήσασί ποτε κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων καὶ τοῖς ἔτι μὴ τὸ σέβας καὶ τὴν προσκύνησιν καὶ τὸν ἀσπασμὸν αὐταῖς ἀπονέμουσι μὴ δοθείη τόπος ἀνέσεως ἢ μερὶς ἐν τῇ τῶν πιστῶν ἀναπαύσει κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα.*

38. Ἐκδ. J. Gouillard, Léthargie des âmes et culte des Saints: Un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstôr, *TM* 8 (1981), 177.167-170: *Οἶμαι δὲ ἔγωγε τοὺς κατὰ τῶν σεβαστῶν εἰκόνων λυττήσαντας τῆς αὐτῆς κοινωνεῖν σοι πλάνης, ταλαίπωρε. καὶ γὰρ εἰς ἕνα σκοπὸν συνελαύνεσθε, κἂν διαφόρως ἐπεχειρήσατε τὴν καθαίρεσιν τῆς τῶν ἁγίων τιμῆς, ὥστε τρόπον τινὰ τοῖς ἀσεβέσιν ἐκείνοις συντέταξαι καὶ αὐτός.*

ὁλόκληρο τὸν 11ο αἰώνα κινεῖται ἀφ' ἑνὸς σὲ προσωπικὸ ἐπίπεδο καὶ ἐπικεντρώνεται στὴν ὀξύτατη διαμάχη γύρω ἀπὸ τὴν προβολὴ τῆς ἁγιότητας τοῦ Στουδίτη ὁσίου Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς[39], ἀφ' ἑτέρου δέ, θεωρητικοποιεῖται, ἐκτεινόμενη σὲ μία γενίκευση τοῦ ζητήματος.

Στὸ πρῶτο σκέλος, αὐτὸ τῆς προσωπικῆς ἀμφισβήτησης, στοὺς δύο πόλους τῆς ἀντιπαράθεσης βρίσκονται ὁ Συμεών, ποὺ ὑπεραμύνεται τῆς ἁγιότητας τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα, τηρώντας ἀνυποχώρητη στάση ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ πατριάρχης τοῦ ἀντιπροτείνει νὰ τιμάει μόνος του μαζὶ μὲ τοὺς μοναχούς του τὴ μνήμη τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα ἐντὸς τῆς μονῆς του καὶ ὄχι μὲ πάνδημες ἐκδηλώσεις καὶ προκλητικὸ γιὰ τοὺς κατηγόρους του τρόπο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ πατριαρχικὸς σύγκελλος Στέφανος πρώην Νικομηδείας[40], ἕνα πρόσωπο ποὺ διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στὰ γεγονότα καὶ καταλαμβάνει τὴ θέση τοῦ ἀντιήρωα στὸν *Βίο*[41]. Οἱ πηγὲς ἀποδίδουν τὴν πολεμική του κατὰ τοῦ Συμεὼν στὸν προσωπικό του φθόνο. Αὐτὸ ὑπογραμμίζεται μὲ κατηγορηματικὸ τρόπο ἀπὸ τὸ Νικήτα στὸ προοίμιο τῶν *Ὕμνων* καὶ στὸν *Λόγο*, ὅπου μάλιστα χρησιμοποιεῖται τὸ ἴδιο χωρίο (*πιπτέτω φθόνος ὁ τοῖς καλοῖς ἀεὶ νεμεσῶν*) ἀπὸ τὸ *Λόγο* τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου στὴν Καινὴ Κυριακή[42], ἀλλὰ καὶ στὸν *Βίο*, ὅπου ἡ λέξη «φθόνος» ἐπαναλαμβάνεται σταθερὰ ὡς ἡ κύρια αἰτία τῆς ἐχθρικῆς στάσεως τοῦ Στεφάνου κατὰ τοῦ Συμεών[43]· ἕνας φθόνος ὁ ὁποῖος ὑποδαυλιζόταν ὄχι τόσο ἀπὸ τὴ φήμη τῆς ἁγιότητας τοῦ Νέου Θεολόγου, ποὺ εἶχε διαδοθεῖ στοὺς ἐκκλησια-

---

39. Γιὰ τὸν ὅσιο Συμεὼν τὸν Εὐλαβῆ, βλ. Hausherr, *Vie*, XXXVIII-LI. Krausmüller, The Monastic Communities of Stoudios and St Mamas, 68 σημ. 3, 73. Alfeyev, *St. Symeon*, 19-27.

40. Γιὰ τὸ Στέφανο, βλ. Hausherr, *Vie*, LI-LVI. Μητρ. Παραμυθίας καὶ Πάργας Ἀθηναγόρας, Ὁ θεσμὸς τῶν συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ, *ΕΕΒΣ* 4 (1927), 31. J. Koder, Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos, στό: D. Simon (ἐκδ.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main 1990, 97-119. Βασιλικὴ Λεονταρίτου, *Ἐκκλησιαστικὰ ἀξιώματα καὶ ὑπηρεσίες στὴν πρώϊμη καὶ μέση βυζαντινὴ περίοδο* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 8], Ἀθήνα-Κομοτηνὴ 1996, 603 ἀρ. 48. Ἀπὸ τὸν Beck, *Kirche*, 531-532, 585, διατυπώνεται ἡ ἀτεκμηρίωτη ἄποψη ὅτι ὁ Στέφανος συνδέεται μὲ τὴ σύνταξη τοῦ αὐτοκρατορικοῦ Μηνολογίου τοῦ Βασιλείου Β'. Ἡ ἄποψη αὐτὴ υἱοθετεῖται μὲ ἐπιφυλάξεις ἀπὸ τοὺς M. Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204*, London 1984, 78 καὶ B. Crostini, The Emperor Basil II's Cultural Life, *Byz* 66 (1996), 69 σημ. 63.

41. Γιὰ τὸ διπολικὸ σχῆμα ἥρωα-ἀντιήρωα, βλ. P. Alexander, Secular Biography at Byzantium, *Speculum* 15 (1940), 202-203 (= ὁ ἴδιος, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire* [Variorum Reprints], London 1978, I).

42. *Λόγος* 44, 12: PG 36, 620B. Πρβλ. Koder – Paramelle, *Hymnes*, 132, σημ. 2 καὶ Kambylis, *Hymnen*, 23.

43. Hausherr, *Vie*, 74.3. 28, 75.1, 77.17, 79.3, 80.5, 91.9, 94.1, 95.13, 105.4· Κούτσας, *Βίος*, 74.4. 37, 75.1-2, 77.22, 79.4, 80.6, 91.12, 94.1, 95.17, 105.5.

στικούς κύκλους τῆς Κωνσταντινούπολης, ὅσο ἀπὸ τὴν καλλιέργεια τῆς εἰκόνας ἑνὸς σοφοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ὁ Στέφανος ἀμφισβητοῦσε. Ὅπως σημειώνει ὁ Στηθάτος, ὁ σύγκελλος ἦταν *ἀνὴρ λόγῳ καὶ γνώσει τῶν πολλῶν διαφέρων καὶ δυνατὸς οὐ μόνον παρὰ πατριάρχῃ καὶ βασιλεῖ, ἀλλὰ καὶ δοῦναι λύσεις παντὶ τῷ πυνθανομένῳ περὶ καινῶν ζητημάτων εὐροίᾳ λόγου καὶ γλώττης εὐστροφίᾳ, ὃς … συνῆν ἀεὶ τῷ πατριάρχῃ καὶ μεγάλην ἐφέρετο παρὰ πᾶσι τὴν φήμην τῆς γνώσεως*[44]. Ὅμως, ὁ ἰσχυρὸς αὐτὸς ἄνδρας τοῦ Πατριαρχείου ἐξοργιζόταν μὲ ὅλους ἐκείνους ποὺ ἐξῆραν τὴ σοφία καὶ τὶς γνώσεις τοῦ Συμεών, διακηρύσσοντας παντοῦ ὅτι *οὐκ ἔστι παρόμοιος τῷ Συμεώνῃ ἐν γνώσει καὶ σοφίᾳ καὶ ἀρετῇ κατὰ ταύτην τὴν γενεάν*, καὶ τὸν χαρακτήριζε περιφρονητικὰ *ἀμαθῆ καὶ πάντη ἀγροῖκον τε καὶ ἄναυδον καὶ μηδὲ γρῦξαι δυνάμενον ἐνώπιον σοφῶν καὶ εἰδότων ἔντεχνον κρίσιν ποιεῖσθαι τῶν λόγων*[45]. Τὸ φθόνο του μάλιστα ἐξέτρεφε ἀκόμη περισσότερο τὸ γεγονὸς ὅτι εἶχαν ἤδη κυκλοφορήσει συγγράμματα τοῦ Συμεών, ποὺ τὸν εἶχαν καταστήσει γνωστό, ἐνῶ ἐκεῖνος ὑστεροῦσε, *ἐν λόγοις μόνοις καὶ φωνῇ διακένῳ περιβομβῶν τὸν ἀέρα καὶ μόνην τέρπων τὴν ἀκοήν*[46]. Τὸ στοιχεῖο ἐξάλλου τοῦ φθόνου μὲ ἀφετηρία τὰ ἔργα τοῦ Συμεὼν ἐπισημαίνεται τόσο στὸ προαναφερθὲν προοίμιο τῶν *Ὕμνων* του[47], ὅσο καὶ στὸ ἐγκωμιαστικὸ ἐπίγραμμα τοῦ Νικήτα διακόνου καὶ διδασκάλου[48], ποὺ προτάσσεται τοῦ ἔργου αὐτοῦ.

---

44. Hausherr, *Vie*, 74.6-12· Κούτσας, *Βίος*, 74.8-16. Ἀνάλογος εἶναι καὶ ὁ χαρακτηρισμός του ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Σκυλίτζη (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, ἔκδ. J. Thurn [CFHB 5], Berlin-New York 1973), 317.44: *ὁ σύγκελλος Στέφανος καὶ τῆς Νικομηδείας πρόεδρος, ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἀρετῇ διαβόητος καὶ πειθοῖ μαλάξαι ἱκανὸς γνώμην σκληρὰν καὶ ἀτίθασον.*

45. Hausherr, *Vie*, 74.20-23· Κούτσας, *Βίος*, 74.27-30.

46. Hausherr, *Vie*, 74.33-34· Κούτσας, *Βίος*, 74.44-45. Σήμερα μόνο ἕνα ἔργο, ποὺ φέρει τὸν τίτλο *Σύντομος ἐξήγησις καὶ διάγνωσις τοῦ τριμεροῦς τῆς ψυχῆς*, μᾶς ἔχει παραδοθεῖ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Στεφάνου Νικομηδείας.

47. *Προοίμιον* (ἔκδ. Koder – Paramelle, *Hymnes*), 132.295-299 καὶ (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), 24.275-279: *Ταῦτα τοίνυν διὰ τοὺς φθόνῳ πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἀπιστίᾳ καὶ ἀγνωσίᾳ κεκρατημένους ἡμῖν προετέθη τῶν ἐρωτικῶν καὶ θείων ὕμνων τοῦ διδασκάλου, ἵν' ἡ κατὰ πρώτην εὐθὺς ἐπιβολὴν ἐντυγχάνοντες τούτοις κρείττονες ἑαυτῶν γένοιντό ποτε καὶ φθόνου καὶ βασκανίας ἀνώτεροι* … .

48. *Ἐπίγραμμα* (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), ἀρ. IV, 26.11-12: *σαφῆ προθέντα τοῖς θέλουσιν εἰδέναι / καὶ μὴ φθόνῳ φεύγουσι τούτων τὴν θέαν*. Πιθανότατα τὸ πρόσωπο τοῦ Στεφάνου σκιαγραφεῖται καὶ στὴν *Κατήχηση* ἀρ. 6, στ. 6-12 (II, σ. 12) ὅπου ὁ Συμεὼν κατηγορεῖ ἀορίστως κάποιους, οἱ ὁποῖοι *μεγάλα οἰόμενοι περὶ ἑαυτῶν, ὡς οὐκ ὤφελεν, ἴσους ἑαυτοὺς ἡγοῦνται κατά τε πρᾶξιν καὶ γνῶσιν καὶ τελειότητα τῶν πάλαι ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν … συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ἐκ λόγων μόνων καὶ δίχα τῶν ἔργων, πνεύματι ἀποπλανηθέντες οἰήσεως*, καθὼς καὶ στὸ *Ἐπίγραμμα* (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), ἀρ. II, 25.5-6 τοῦ μοναχοῦ Ἱεροθέου τῆς Ὡραίας Πηγῆς: *τοὺς ἐνθέους οὖν ὃς κακίζει σου λόγους / κακὸς κακῶς ὄλοιτο σὺν βλασφημίαις*) καὶ στὸ *Ἐπίγραμμα* (ἔκδ. Kambylis, *Hymnen*), ἀρ. VI, 28.6-7, τοῦ Βασιλείου ἀσηκρῆτις: *λοιπὸν σιώπα, πᾶσα γλῶσσα, καὶ σίγα / ἐκ γῆς λαλοῦσα, κἂν στροφὰς πλουτῇς λόγων.*

Ἀφορμὴ γιὰ νὰ πλήξει ὁ Στέφανος τὴ φήμη καὶ τὸ γόητρο τοῦ Συμεὼν ἀπετέλεσε ἡ πρωτοβουλία ποὺ εἶχε ἐκεῖνος μετὰ τὸ θάνατο τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς, νὰ τὸν τιμήσει ὡς ἅγιο, ἀκολουθώντας τὴ συνήθη καθ' ὅλη τὴν πρὸ αὐτοῦ περίοδο πρακτική, ποὺ δὲν εἶχε σχέση μὲ κάποια τυπικὴ καὶ προκαθορισμένη διαδικασία, ἀλλὰ συνίστατο στὴ συγγραφὴ τῶν σχετικῶν ὑμνογραφικῶν καὶ ἁγιολογικῶν κειμένων, στὴν κατασκευὴ τῆς εἰκόνας τοῦ νέου ἁγίου καὶ στὴν καθιέρωση τοῦ ἐτήσιου λαμπροῦ ἑορτασμοῦ τῆς μνήμης του, σὲ περιορισμένη ἀρχικὰ κλίμακα. Ὁ *Βίος* παρέχει στὸ σημεῖο αὐτὸ μοναδικὲς πληροφορίες, μὲ ἀφορμὴ τὴν πρακτικὴ ποὺ ἀκολούθησε ὁ Νέος Θεολόγος γιὰ νὰ τιμήσει ὡς ἅγιο τὸ Συμεὼν τὸν Εὐλαβῆ, ὅπως καὶ ὁ μαθητής του Νικήτας Στηθάτος γιὰ νὰ τιμήσει ὡς ἅγιο τὸν ἴδιο τὸ Συμεὼν ἀρκετὲς δεκαετίες ἀργότερα[49]: *ὕμνους εἰς αὐτὸν καὶ ἐγκώμια ἐκ θείας ἀποκαλύψεως συνεγράψατο καὶ ὅλον τὸν βίον αὐτοῦ... καὶ τὴν μνήμην αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν ἐτησίως μετὰ πάντων λαμπρῶς ἑώρταζε τῶν ἁγίων, στήλην ἀρετῆς γεγραμμένην τὴν ἱστορίαν ἀναζωγραφήσας τῆς εἰκόνος αὐτοῦ*. Μάλιστα, σύμφωνα μὲ τὸν *Βίο*, τὰ σχετικὰ κείμενα εἶχε ἐλέγξει καὶ ἐγκρίνει ὁ ἴδιος ὁ πατριάρχης Σέργιος –στοιχεῖο ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἐκληφθεῖ ὡς πρόδρομος τῆς ἀναμίξεως τοῦ πατριάρχη καὶ τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ συνοδικοῦ παράγοντα στὴ διαδικασία ἀνακηρύξεως νέων ἁγίων κατὰ τὴν παλαιολόγεια περίοδο[50]–, ὁ ὁποῖος εἶχε ἐκφράσει στὸ Συμεὼν καὶ τὴν ἐπιθυμία του νὰ τοῦ ὑπενθυμίζει κάθε χρόνο τὴν ἡμέρα μνήμης τοῦ πνευματικοῦ του πατέρα, *ὡς ἂν καὶ αὐτὸς κηροὺς καὶ μύρα παρέχῃ καὶ ἀφοσιῶται τὴν τιμὴν τῷ ἁγίῳ*.

---

49. Hausherr, *Vie*, 72.21-26. 136.7-17· Κούτσας, *Βίος*, 72.28-35. 136.7-23. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ἡ μνήμη τοῦ Συμεὼν δὲν ἑορταζόταν τὴν ἡμέρα τῆς κοιμήσεώς του, ἀλλά, ὅπως σημειώνει ὁ Στηθάτος, *κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν*, συνεορταζόταν κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν Ἁγίων Πάντων, τὴν πρώτη Κυριακὴ μετὰ τὴν Πεντηκοστή, παράδοση ποὺ ἐνωρίτερα εἶχε ἀναγκαστεῖ νὰ ἀκολουθήσει καὶ ὁ Λέων ς' ὁ Σοφὸς γιὰ τὴ μνήμη τῆς συζύγου του Θεοφανοῦς (βλ. σημ. 53). Γιὰ τὴν ἑορτή, ὅμως, τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου σημειώνει ὅτι τελοῦνταν *κατὰ τὴν γ' τοῦ Ἰανουαρίου μηνός, καθ' ὃν ἑορτάζομεν τὴν ἐξορίαν αὐτοῦ* (Hausherr, *Vie*, 151.3-5· Κούτσας, *Βίος*, 151.4-6), ἀναφορὰ ποὺ μᾶς παραπέμπει ἑορτολογικὰ στὴ μνήμη τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τὴν 13η Νοεμβρίου, κατὰ τὴν ὁποία ἑορταζόταν ἡ ἐπάνοδός του ἀπὸ τὴν ἐξορία. Γιὰ τὸ ζήτημα τῆς ἀναγνωρίσεως τῶν ἁγίων κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, βλ. C.F. Calendine, *Theosis and the Recognition of Saints in Tenth Century Byzantium* [diss.], Madison 1998. Βλ. ἐπίσης N. Oikonomides, How to Become a Saint in Eleventh Century Byzantium, στὸν παρόντα τόμο, 473-491.

50. Βλ. Ruth Makrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, στό: *The Byzantine Saint*, 67-87. Alice-Mary Maffry Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasius of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brooklin, Mass. 1983, 21-30.

Μετὰ τὴν παρέλευση, ὅμως, δεκαέξι ἐτῶν, στὴ διάρκεια τῶν ὁποίων ἡ ἑορτὴ τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς εἶχε γνωρίσει μεγάλη διάδοση στὴν πρωτεύουσα (*ἐφωταγωγοῦντο ναοί*), μὲ τὴ συμμετοχὴ μάλιστα καὶ τῶν περισσοτέρων ἀρχιερέων τῆς συνόδου[51], ὁ Στέφανος κατόρθωσε νὰ ἐξεγείρει κάποιους ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους, ἀλλὰ καὶ ὁρισμένους μοναχοὺς ἀπὸ τὴ μονὴ τοῦ ἁγίου Μάμαντος, οἱ ὁποῖοι ἄρχισαν νὰ κατηγοροῦν τὸν Συμεὼν γιὰ τὴν τιμὴ ποὺ ἀπέδιδε στὸν πνευματικό του πατέρα. Τελικὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Στέφανος τὸν κατήγγειλε στὴ σύνοδο ὅτι τιμοῦσε ὡς ἅγιο κάποιον ποὺ ἦταν ἁμαρτωλὸς (*ὡς ἁμαρτωλὸν ὄντα τὸν αὐτοῦ πνευματικὸν πατέρα μετὰ τῶν ἁγίων οἷάπερ ἅγιον ἀνυμνεῖ καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἀνιστορήσας προσκυνεῖ*[52]).

Ἡ περίπτωση βέβαια αὐτὴ δὲν καταγράφεται ὡς πρωτοφανὴς ἢ μοναδικὴ στὸ Βυζάντιο. Περίπου ἕναν αἰώνα πρὶν παρόμοια ἀντίδραση εἶχε προκαλέσει ἡ ἀνέγερση ναοῦ ἀπὸ τὸ Λέοντα ϛ' τὸ Σοφό, τὸν ὁποῖο ἀφιέρωσε στὴ μνήμη τῆς πρώτης συζύγου του Θεοφανοῦς. Γι' αὐτὸ λίγο ἀργότερα ὁ Λέων ἀναγκάστηκε νὰ τὸν μετονομάσει σὲ ναὸ τῶν Ἁγίων Πάντων καὶ νὰ ἐντάξει ἑορτολογικὰ τὴ μνήμη τῆς Θεοφανοῦς στὴν ἑορτὴ τῶν Ἁγίων Πάντων, *διὰ φθόνον οὐκ εὔλογον ἐπισκόπων τινῶν*, ποὺ ὑποστήριζαν ὅτι ἡ ἀνάδειξη τῆς Θεοφανοῦς σὲ ἁγία ὀφειλόταν στὴ συγγενική της σχέση μὲ τὸν αὐτοκράτορα[53]. Καὶ ἂν ὁ Λέων ϛ' κατόρθωσε μ'

---

51. Hausherr, *Vie*, 79.11-12· Κούτσας, *Βίος*, 79.16-17: *αὐτόμολοι οἱ πλείους ἐν τῇ τοῦ πατρὸς ἑορτῇ παρεγίνοντο.*

52. Hausherr, *Vie*, 81.13-14· Κούτσας, *Βίος*, 81.16-19. Ὅπως διευκρινίζει ὁ Στηθάτος, τὴν ἔντονη ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς προκαλοῦσε ἡ σαλότητα τὴν ὁποία ὑποκρινόταν, στοχεύοντας τόσο στὴν ἀπόκρυψη τῆς ἀρετῆς τῆς ἀπάθειας τὴν ὁποία εἶχε ἐπιτύχει, ὅσο καὶ στὴ σωτηρία κάποιων ἁμαρτωλῶν (Hausherr, *Vie*, 81.2-10· Κούτσας, *Βίος*, 81.3-13). Ἡ ἐμφάνιση ὅμως ψευδοσαλῶν, τόσο κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα ὅσο καὶ κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, καὶ ἰδίως κατὰ τὸν 11ο καὶ 12ο αἰώνα, οἱ ὁποῖοι ἀπέβλεπαν στὸν πλουτισμὸ καὶ στὴν ἀπόκτηση φήμης ἁγιότητας, εἶναι γεγονὸς ποὺ στιγματίζεται τόσο ἀπὸ Οἰκ. Συνόδους (βλ. ξ' κανόνα Πενθέκτης), ὅσο καὶ ἀπὸ ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς καὶ βυζαντινοὺς λογίους (Συμεὼν Νέος Θεολόγος, Κεκαυμένος, Ἰωάννης Τζέτζης). Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἔχει γιὰ τὴν περίπτωσή μας τὸ σχετικὸ σχόλιο τοῦ ἁγίου Συμεὼν στὴν *Κατήχηση*, ἀρ. 28, στ. 369-378 (ΙΙΙ, σ. 156-158): *Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοὺς τὸν σαλὸν ὑποκρινομένους καὶ ἀστεῖα καὶ φλυαρίας λέγοντας ἀκαίρως, σχήματά τε ἀπρεπῆ διαπραττομένους ... διὰ τῶν τοιούτων δῆθεν ἐπιτηδευμάτων καὶ σχημάτων καὶ λόγων καλύπτειν σπουδάζοντας λογισάμενοι, ὡς ἀπαθεῖς καὶ ἁγίους τιμῶσι, τοὺς δὲ ἐν εὐλαβείᾳ καὶ ἀρετῇ καὶ ἀφελότητι καρδίας διάγοντας καὶ ἁγίους τῷ ὄντι πέλοντας, ὡς οἷα δὴ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕνα λογίζονταί τε καὶ παρατρέχουσιν.* Βλ. καὶ L. Rydén, The Holy Fool, στό: *The Byzantine Saint*, 106-113. A. Kazhdan – Ann Wharton Epstein, *Ἀλλαγὲς στὸν Βυζαντινὸ Πολιτισμὸ κατὰ τὸν 11ο καὶ τὸν 12ο αἰώνα*, μτφρ. Ἀ. Παππᾶς, Ἀθήνα 1997, 152-153.

53. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI, *Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIIe série, III/2 (1898) 43.6-12. Βλ. καὶ G. Downey, The Church of All Saints (Church of St. Theophano) near the Church of the

αὐτὸν τὸν ἑλιγμὸ νὰ ἀπορροφήσει τοὺς κραδασμοὺς ἀπὸ τὴν ἀντίδραση ποὺ προκάλεσαν καὶ σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση κάποιοι ἐπίσκοποι, τὰ βαθύτερα αἴτια τῶν ὁποίων ἀποδίδονται ἀπὸ τὸν ἀνώνυμο συγγραφέα τοῦ *Βίου* τῆς ἁγίας Θεοφανοῦς, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὸν *Βίο* τοῦ Συμεών, στὸν φθόνο, ἡ κατάληξη στὴν περιπέτεια τοῦ δευτέρου δὲν ὑπῆρξε, ὅπως σημειώσαμε, ἡ ἴδια. Ἔτσι, προκλήθηκε μία σοβαρὴ πολυετὴς ρήξη στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως μεταξὺ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας καὶ τῶν μοναχῶν[54], συνεπικουρούμενων καὶ ἀπὸ κρατικοὺς ἀξιωματούχους ποὺ ἦταν μαθητὲς καὶ ὑποστηρικτὲς τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου. Ἂν καὶ ἡ ρήξη αὐτὴ τερματίστηκε μὲ ἐπίσημο καὶ πανηγυρικὸ τρόπο μὲ τὴν ἀνάκληση τοῦ Συμεὼν ἀπὸ τὴν ἐξορία καὶ τὴν ὑποδοχή του ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν πατριάρχη περὶ τὸ 1010/1, ὡστόσο φαίνεται πὼς ἡ ἀμφισβήτηση ποὺ εἶχε ἐκφραστεῖ προσχηματικὰ ἀπὸ τὸ Στέφανο Νικομηδείας, ἐξακο-

---

Holy Apostles at Constantinople, *DOP* 9-10 (1956), 301-305. G.P. Majeska, The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine, *Bsl* 38 (1977), 14-21. G. Dagron, Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints, *Σύμμεικτα* 9/1 (1994) (=*Μνήμη Δ. Α. Ζακυθηνοῦ*), 201-207. G. Strano, La Vita di Teofano (BHG 1794) fra agiografia e propaganda, *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* n.s. II 3 (2001), 47-62. Τὴ μομφὴ τοῦ ἁγιοκατηγόρου προσάπτει τὴν ἴδια ἐποχὴ καὶ ὁ Ἀρέθας Καισαρείας στὸ Λέοντα Χοιροσφάκτη, στὸ λίβελλο ποὺ ἔγραψε ἐναντίον του μὲ τὸν τίτλο *Χοιροσφάκτης ἢ Μισογόης* (ἔκδ. L. Westerink, *Arethae Archiepiscopi Caesariensis Scripta Minora*, I, Leipzig 1968), ἀρ. 21, 211.22-24: ... *εἶτα τοιοῦτος ὢν ἐγκώμια γράψεις ὁσίων ἀνδρῶν, ὁ τῶν Θεοῦ φίλων ἀναιρέτης καὶ ὑβριστής τε καὶ χλευαστής, καὶ πᾶν ὅ,τι καὶ Ἰουδαῖοι πρὸς ἀτιμίαν τούτοις ἀμώμενος;* Παρόμοιες ἀμφισβητήσεις τῆς ἁγιότητας νέων ἁγίων καταγράφονται καὶ κατὰ τοὺς ἑπόμενους αἰῶνες. Ὁ Θεόδωρος Μετοχίτης στὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Ἰωάννη τοῦ νέου (BHG 2192): *AASS*, Nov. IV, Bruxelles 1925, 685BC ἀναφέρεται στὴ λειτουργία τῶν θαυμάτων του ὡς πιστοποίηση τῆς ἁγιότητάς του *καὶ βεβαιῶν ἴσως ἀμφιγνοοῦσί τισιν, οἳ πρὸς τοὺς ἡλικιώτας κατὰ βίον καὶ νέους ἐπιμελητὰς τοῦ ἀγαθοῦ μὴ ῥαδίως ἔχουσι πείθεσθαι καὶ κακοὶ κακῶς ἀποτρέπονται)*. Τὸ 14ο αἰώνα ὁ Ἰωσὴφ Καλόθετος στὸν *Βίο* τοῦ πατριάρχη Ἀθανασίου Α' (BHG N. Auct. 194c, ἐκδ. Δ. Τσάμης, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα* [ΚΒΕ/ΘΒΣ 1], Θεσσαλονίκη 1980, 428 σημ. 2, 454.47-48), αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ ὑπεραμυνθεῖ τῆς ἁγιότητάς του: *πρὸς τὰς ἀντιθέτους καὶ βλασφήμους γλώττας, αἳ κακῶς ἐπεισπεσοῦσαι τετολμήκασι κατὰ τοῦ ἁγίου λαλεῖν ἄδικα*, ἐνῶ θεωρητικὸ χαρακτήρα ἔχει ἡ ἀμφιβολία ποὺ διατυπώνει γιὰ τοὺς ἁγίους ἕνας λόγιος γραμματέας ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπως καταγράφεται στοὺς δύο *Βίους* τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη (BHG 1236z), ἔκδ. E. Kourilas – Fr. Halkin, Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au mont Athos (XIVe s.), *AnBoll* 54 (1936), 58.24-28, καὶ (BHG 1237), ἔκδ. στὸ ἴδιο, 98.18-33: *Εἶχε γοῦν ἀμφιβολίαν πολλὴν ἐν τῷ νοΐ αὐτοῦ τοιαύτην· ὅτι οἱ ἅγιοι κατὰ καιρὸν ὁποῦ ἐγένοντο ὀλίγα τίποτε ἐποίησαν, οἱ δὲ συγγράψαντες ταῦτα ἐποίησαν προσθήκην εἰς ταῦτα, εἰς τοὺς βίους καὶ εἰς τὰ μαρτύρια αὐτῶν.*

54. Τὶς ἀπόψεις ποὺ διατυπώνει ὁ Συμεὼν στὰ ἔργα του ἐναντίον μελῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας τῆς ἐποχῆς του ἐξετάζει ὁ J. Van Rossum, Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20/4 (1976), 220-228. Βλ. καὶ Alfeyev, *St. Symeon*, 197-201.

λουθοῦσε νὰ ὑφίσταται καὶ μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Συμεὼν στὶς 12 Μαρτίου τοῦ 1022, ἀφοῦ ὁ Νικήτας ἀναγκάζεται νὰ ὑπεραμυνθεῖ τῆς ἁγιότητας τοῦ ἰδίου τοῦ Συμεών, ἐν μέσω ἀμφιβολιῶν ποὺ ἐκφράζονταν ἀκόμη καὶ ἀπὸ πρόσωπα ποὺ συμμετεῖχαν στὸν ἑορτασμὸ τῆς μνήμης του[55], ἀλλὰ καὶ τῆς δυνατότητας ἀναδείξεως νέων ἁγίων γενικότερα, τριάντα χρόνια ἀργότερα, κατὰ τὴ συγγραφὴ τοῦ *Βίου* του.

Πρέπει νὰ τονισθεῖ ἰδιαίτερα ὅτι ἡ ἀμφισβήτηση καὶ ἡ πολεμικὴ κατὰ τῆς ἁγιότητας ἑνὸς νέου ἁγίου, ὁ ὁποῖος μάλιστα προερχόταν ἀπὸ τὴ μονὴ Στουδίου, καὶ ἡ ἀναταραχὴ ποὺ ἐπακολούθησε, ἑδράζεται καὶ στὴν ἀντιπαλότητα, ποὺ ὄχι σπάνια μεταβαλλόταν σὲ ἐχθρότητα, μεταξὺ τῶν δύο πόλων ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας καὶ πνευματικῆς ἐπιρροῆς στὸ Βυζάντιο, τῆς ἱεραρχίας καὶ τῶν μοναχῶν, ἡ θέση τῶν ὁποίων εἶχε ἰσχυροποιηθεῖ ἀκόμη περισσότερο μέσα στὴ βυζαντινὴ κοινωνία ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Εἰκονομαχίας καὶ ἐντεῦθεν[56]. Κύριος ἐκπρόσωπός τους στὴν Κωνσταντινούπολη ὑπῆρξε ἡ μονὴ Στουδίου, ἡ ὁποία καὶ στὶς πηγὲς τοῦ 11ου αἰώνα ἐμφανίζεται νὰ διαδραματίζει ἡγετικὸ ρόλο στὰ ἐκκλησιαστικὰ δρώμενα[57]. Ἔτσι, καὶ στὴν περίπτωση τῆς ἀμφισβήτησης τῆς ἁγιότητας τοῦ Συμεὼν τοῦ Εὐλαβοῦς, ἐμπλέκονται ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ ὁ πατριάρχης Σέργιος Β' καὶ ἡ σύνοδος καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, ὁ ὁποῖος εἶχε εἰσέλθει ὡς δόκιμος μοναχὸς στὴ μονὴ Στουδίου. Παρὰ δὲ τὸ γεγονὸς ὅτι πολὺ νωρὶς ἐκδιώχθηκε ἀπὸ τὸν ἡγούμενό της καὶ συνέχισε τὸ μοναχικό του βίο στὴ γειτονικὴ μονὴ τοῦ ἁγίου Μάμαντος, φαίνεται πὼς διατήρησε ἀκέραιο τὸ ἀσυμβίβαστο φρόνημα τῶν στουδιτῶν μοναχῶν, ὅπως διαπιστώνει καὶ ὁ πατριάρχης κατὰ

---

55. Hausherr, *Vie*, 141.23 κ. ἑξ., 142.11, 143.9-11· Κούτσας, *Βίος*, 141.31 κ. ἑξ., 142.14, 143.11-14.

56. Βλ. Evelyne Patlagean, Sainteté et Pouvoir, στό: *The Byzantine Saint*, 98-100. V. Déroche, L'autorité des moines à Byzance du VIIIe au Xe siècle, *Revue Bénédictine* 103 (1993) (= A. Dierkens – D. Missone – J.-M. Sansterre (ἐκδ.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société.* Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous,14-16 mai 1992), 241-254. Rosemary Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995, 9-30, 90-119. Marie-France Auzépy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin: le cas de la Vie d'Étienne le Jeune* [BBOM 5], Aldershot 1999, 271-288.

57. Βλ. Σταυρούλα Χονδρίδου, Ἡ μονὴ τῶν Στουδίου μέσα ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς πηγὲς τοῦ 11ου αἰώνα, *Δίπτυχα* 6 (1994-1995), 423-429. M. Angold, Imperial Renewal and Orthodox Reaction: Byzantium in the Eleventh Century, στό: P. Magdalino (ἐκδ.), *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries* [SPBS Publications 2], Aldershot 1994, 238. Ὁ ἴδιος, *Church and Society in Byzantium under the Comneni*, 28 (γιὰ τὴ σύγκρουση τῶν Στουδιτῶν μὲ τὸν Μιχαὴλ Κηρουλάριο, ἐξαιτίας τῆς ἀπαλείψεως τοῦ ὀνόματος τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτη ἀπὸ τὸ Συνοδικὸ τῆς Ὀρθοδοξίας).

τὴ συζήτηση ποὺ εἶχε μαζί του μετὰ τὴν ἐπιστροφή του ἀπὸ τὴν ἐξορία: *ὄντως, ἔφη, Στουδίτης εἶ φιλοπάτωρ, κῦρι Συμεών, καὶ τὴν ἐκείνων ἔνστασιν καὶ αὐτὸς φέρεις ἐπαινουμένην τάχα καὶ νομίμως ἔχουσαν*[58].

Ἕνα σύγχρονο ἁγιολογικὸ παράλληλο ἐντοπίζεται στὸν *Βίο* τοῦ ὁσίου Λαζάρου τοῦ Γαλησιώτη, ὁ ὁποῖος ἀντιμετώπιζε διαρκῶς ὀχλήσεις ἀπὸ τὸ μητροπολίτη Ἐφέσου καὶ τὴν ἀπειλὴ νὰ ἐκδιωχθεῖ ἀπὸ τὸ Γαλήσιο[59], ἐνῶ φαίνεται πὼς κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 11ου αἰώνα ἐπικράτησε σχεδὸν καθολικὰ τὸ μοναστικὸ ἁγιολογικὸ ἰδεῶδες, ἀφοῦ ἡ πλειονότητα τῶν νέων ἁγίων, ποὺ ἔζησαν ἢ γιὰ τοὺς ὁποίους γράφτηκαν ἁγιολογικὰ κείμενα κατὰ τὸν αἰώνα αὐτό, προέρχονταν ἀπὸ τὶς τάξεις τῶν μοναχῶν[60]. Στὴ διαπίστωση αὐτὴ συνηγορεῖ ἐκ τοῦ ἀντιθέτου καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ τιμὴ ἑνὸς νέου ἁγίου, ποὺ προερχόταν ἀπὸ τὶς τάξεις τῆς ἱεραρχίας, τοῦ Εὐθυμίου Μαδύτου, τοῦ ὁποίου ὁ θάνατος προσδιορίζεται μεταξὺ τῶν ἐτῶν 989 καὶ 996, δὲν κατοχυρώθηκε κατὰ τὸ χρονικὸ διάστημα ποὺ ἐπακολούθησε μὲ τὴ συγγραφὴ κάποιου ἁγιολογικοῦ κειμένου γι' αὐτὸν καὶ πιθανότατα δὲν ἐξαπλώθηκε πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἐπισκοπῆς του, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Μιχαὴλ Ψελλὸς χρησιμοποιεῖ ἐξαιρετικὰ ἐγκωμιαστικοὺς χαρακτηρισμοὺς γι' αὐτὸν καὶ καταγράφει τὴ μυροβλυσία τοῦ λειψάνου του, καθὼς καὶ τὸ διακαὴ πόθο τοῦ πατριάρχη Μιχαὴλ Κηρουλάριου νὰ προσκυνήσει τὴ σορό του, καθ' ὁδὸν πρὸς τὸν τόπο τῆς ἐξορίας του[61].

---

58. Hausherr, *Vie*, 108.2-4· Κούτσας, *Βίος*, 108.2-5.

59. Ἡ ἐχθρότητα τοῦ μητροπολίτη Ἐφέσου εἶχε ὡς ἀφετηρία τὴν ἐπιμονή του ὅτι τὸ Γαλήσιο ὄρος ἀνῆκε στὴν ἐκκλησιαστικὴ δικαιοδοσία του. Βλ. *Βίο* ὁσίου Λαζάρου τοῦ Γαλησιώτη (BHG 979): *AASS*, Nov. III, Bruxelles 1910, §237-239, 581-582. Πρβλ. R.P. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion. An Eleventh-Century Pillar Saint* [Byzantine Saints' Lives in Translation 3], Washington D.C. 2000, 36, 38-39, 45-48.

60. Ἡ Rosemary Morris (The Political Saint of the Eleventh Century, στό: *The Byzantine Saint*, 43-50) χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο the 'monasteriasation' of the holy man γιὰ τοὺς ἁγίους τοῦ 11ου αἰώνα. Magdalino, Holy Man in the Twelfth Century, 52-53. Πρβλ. Efthymiadis, The Function of the Holy Man, 154.

61. Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλάριον* (ἔκδ. Κ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Δ', Paris 1874, ἀνατ. Ἀθῆναι 1972), 373-375: *Ἀρχιερατεύει τις ἐν αὐτῇ οὐ πόρρω πολὺ τῆς καθ' ἡμᾶς γενεᾶς, ἄνθρωπος μὲν τὸ φαινόμενον, ἄγγελος δὲ ἢ θεὸς τὸ νοούμενον, θεῖος ὡς ἀληθῶς τὴν ψυχὴν ... τὴν κλῆσιν Εὐθύμιος, τὸν τρόπον εὐδόκιμος ... Καὶ τοῦτο δὴ τὸ ἄξιον καὶ λόγου καὶ θαύματος. πηγαὶ γὰρ αὐτῷ τῶν μερῶν πάντοθεν ἀνερρώγεσαν, οὐ ποτίμων ὑδάτων καὶ οἷα πολλαχοῦ συνήθως αἱ τῆς γῆς ἀναδιδόασι σήριγγες, ἀλλὰ μύρου διειδεστάτου καὶ καθαροῦ ... Ὅθεν ἐπόθει* [ὁ Κηρουλάριος] *τούτου* [τοῦ Εὐθυμίου] *καὶ τὴν σκιάν, καὶ τὴν πηγὴν ἰδεῖν ἐζήτει τοῦ μύρου, καὶ τὴν σορὸν κατασπάσασθαι.* Τὸ πρῶτο ἁγιολογικὸ κείμενο γιὰ τὸν Εὐθύμιο Μαδύτου (BHG 654) χρονολογεῖται μόλις τὸν 13ο αἰώνα καὶ προέρχεται ἀπὸ τὴ γραφίδα τοῦ πατριάρχη Γρηγορίου Β' τοῦ Κυπρίου.

Τὴν ἴδια χρονικὴ περίοδο, περὶ τὰ μέσα τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ 11ου αἰώνα, ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας ἐκδηλώθηκε σ' ἕνα γενικότερο, θεωρητικὸ πλαίσιο καὶ δὲν περιοριζόταν μόνο στοὺς νέους ἁγίους. Τὸ ζήτημα αὐτὸ μετατοπίστηκε σὲ τελείως διαφορετικὴ βάση καὶ τὸ περιεχόμενό του ὁρίζεται ἤδη στὸν τίτλο τοῦ σημαντικότερου κειμένου ποὺ σχετίζεται ἄμεσα μ' αὐτὸ καὶ τὴ διένεξη ποὺ προκλήθηκε στὴν Κωνσταντινούπολη· *πρὸς τοὺς ἐποιδιάζοντας τῇ τῶν ἁγίων τιμῇ καὶ λέγοντας μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ὠφελεῖν ἡμᾶς, μάλιστα δὲ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν καὶ ἀποβίωσιν*[62]. Συγγραφέας αὐτῆς τῆς ἐκτενοῦς πραγματείας εἶναι ὁ Ἰωάννης διάκονος καὶ μαΐστωρ, στὸν ὁποῖο ἔχει ἐσφαλμένα ἀποδοθεῖ ἕνα ὀκτάστιχο ἐπίγραμμα ποὺ θεωρήθηκε ὅτι ἀφοροῦσε τὸ ἴδιο θέμα[63]. Ὁ Ἰωάννης τονίζει ἀρχικὰ ὅτι ἡ βλασφημία ποὺ ἐκτοξευόταν τὴν ἐποχὴ ἐκείνη κατὰ τῶν ἁγίων μεταποιοῦνταν σὲ ὕβρη κατὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ στὴ συνέχεια ἐπεκτείνεται στὴ θεωρητικὴ κατοχύρωση τῶν θαυμάτων τῶν ἁγίων, τὰ ὁποῖα δὲν ἀποδεικνύονται μὲ λόγια ἀλλὰ πιστοποιοῦνται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τοὺς αὐτόπτες μάρτυρες καί, ἀσφαλῶς, ἐκείνους ποὺ εὐεργετήθηκαν ἀπὸ τοὺς ἁγίους. Ὁ συγγραφέας ἐπιστρατεύει ἀρκετὰ παραδείγματα γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν ὠφέλεια ποὺ προκαλοῦν οἱ ἅγιοι στοὺς πιστοὺς μὲ τὰ θαύματά τους, τὰ ὁποῖα ἀσφαλῶς δὲν δοξάζουν μόνο τοὺς ἁγίους ἀλλὰ ἀνάγουν τὴ δόξα στὸν ἴδιο τὸ Θεό. Τὰ θαύματα πάλι ἀποδεικνύουν μὲ τὴ σειρά τους ὅτι οἱ ψυχὲς τῶν ἁγίων *ζῶσιν ἐν Θεῷ* καὶ κατὰ συνέπεια *οὐ τεθνήκασιν*, ὅπως ὑποστήριζαν οἱ ἀμφισβητίες τους.

Αὐτὴ ἡ φράση εἶναι καὶ τὸ κλειδὶ γιὰ τὴ διακρίβωση τῆς ταυτότητας ἐκείνου ὁ ὁποῖος εἶχε προκαλέσει αὐτὴν τὴν ἀμφισβήτηση γιὰ τοὺς ἁγίους, παλαιοὺς καὶ νέους. Τὸ πρόσωπο αὐτό, στὸ ὁποῖο ὁ συγγραφέας ἀπευθύνεται, ἀπὸ τὸ μέσον τοῦ κειμένου καὶ ἐν συνεχεία, σὲ δεύτερο ἑνικὸ πρόσωπο, ἐκτοξεύοντας ἐναντίον του διάφορες κατηγορίες καὶ καταγγέλοντάς το γιὰ θνητοψυχισμὸ καὶ ἄλλες παράδοξες φιλοσοφικὲς ἀπόψεις, δὲν εἶναι ἄλλο, ὅπως ὑποστήριξαν ὁ ἐκδότης τοῦ κειμένου J. Guillard καὶ ὁ G. Dagron[64], ἀπὸ τὸν *ὕπατο τῶν φιλοσόφων* Ἰωάννη

62. (BHG N. Auct. 1617jk.), ἔκδ. J. Gouillard, Léthargie des âmes, 173-179. Βλ. σχετικά, G. Dagron, L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle, *DOP* 46 (1992), 67.

63. Βλ. Ἀθ. Κομίνης, *Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί* [*Ἀθηνᾶ*, Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων 3], Ἐν Ἀθήναις 1966, 148, ὅπου συνδέεται ἐσφαλμένα τὸ ὄνομα τοῦ Ἰωάννη Διακόνου μὲ τὸ *Ἐπίγραμμα* ἀρ. I (ἀρχ.: *Ἐντεῦθεν ὁ πρὶν πᾶσιν ἠγνοημένος*), ἔκδ. L. Sternbach, Methodii Patriarchae et Ignatii Patriarchae Carmina Inedita accedit Appendix critica de Ioanne Euchaitensi, *Eos* 4 (1897), 14 (ἀνάτ.).

64. Gouillard, Léthargie des âmes, 182-183. Dagron, L'ombre d'un doute, 67. Kazhdan – Wharton Epstein, *Ἀλλαγὲς στὸν Βυζαντινὸ Πολιτισμό*, 246-247. Πὰ τὴν προϊστορία τῶν ἀμφισβητήσεων τῆς ἁγιότητας καὶ τῶν θαυμάτων, βλ. Dagron, ὅ.π., 59-66. Ὁ ἴδιος, Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et réponses" des

Ἰταλό, στὴ διδασκαλία τοῦ ὁποίου ἀναφέρεται, χωρὶς νὰ τὸν κατονομάζει, καὶ ὁ Νικήτας Στηθάτος στὸ ἔργο του *Λόγος περὶ ψυχῆς*[65].

Τὸ ζήτημα αὐτὸ ἔλαβε τόσο μεγάλες διαστάσεις, ὥστε νὰ προκαλέσει τὴν προσθήκη ἑνὸς ἀναθέματος στὸ καταδικαστικὸ κείμενο τῆς συνόδου τοῦ 1082 στὴν Κωνσταντινούπολη, γνωστὸ μὲ τὸν τίτλο *Τὰ τοῦ Ἰταλοῦ κεφάλαια*, ποὺ ἐνσωματώθηκε καὶ στὸ Συνοδικὸ τῆς Ὀρθοδοξίας: *Τοῖς μὴ πίστει καθαρᾷ καὶ ἁπλῇ καὶ ὁλοψύχῳ καρδίᾳ τὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ τῆς ἀχράντως αὐτὸν τεκούσης δεσποίνης ἡμῶν καὶ θεοτόκου καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων ἐξαίσια θαύματα δεχομένοις, ἀλλὰ πειρωμένοις ἀποδείξεσι καὶ λόγοις σοφιστικοῖς ὡς ἀδύνατα διαβαλεῖν, ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς παρερμηνεύειν καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν γνώμην συνιστᾶν, ἀνάθεμα*[66].

Δὲν γνωρίζουμε ποιὸν ἀντίκτυπο εἶχε αὐτὴ ἡ ἐπίσημη καταδίκη στὴν ἀντιμετώπιση, ἔστω καὶ πρόσκαιρη, τῆς ἀμφισβήτησης τῶν ἁγίων, παλαιῶν ἢ νέων, τῆς τιμῆς καὶ τῶν θαυμάτων τους, ποὺ ἐκδηλώθηκε ἀπὸ διαφορετικὲς ἀφετηρίες καὶ μὲ διαφορετικοὺς πρωταγωνιστὲς στὴ διάρκεια τοῦ 11ου αἰώνα. Ἐκεῖνο ποὺ εἶναι βέβαιο εἶναι ὅτι κατὰ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ ἴδιου αἰώνα ὁ λόγιος μητροπολίτης Εὐχαΐτων Ἰωάννης Μαυρόπους συνέγραφε τὸν *Βίο* ἑνὸς συγχρόνου του ἁγίου, τοῦ ὁσίου Δωροθέου τοῦ νέου, ἱδρυτῆ τῆς μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος στὸ Χιλιόκωμο, κοντὰ στὴν Ἀμισό, ἀκολουθώντας πιστὰ τὸ μοτίβο τῆς μοναστικῆς ἁγιολογίας τῶν προηγουμένων αἰώνων[67], ἐνῶ κατὰ τὴν ἐκπνοή του ἐπιχειροῦνταν καὶ ἡ

Ve-VIIe siècles, στό: *Hagiographie, cultures et sociétés. Études Augustiniennes*, Paris 1981 (= Ὁ ἴδιος, *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations* [Variorum Reprints], London 1984, IV), 143-155.

65. Ἔκδ. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, §74, 136-138.21 (κυρίως τὸ παρασελίδιο σχόλιο, τὸ ὁποῖο ὁ Darrouzès ἀποδίδει στὸ Νικήτα). Πρβλ. Gouillard, Léthargie des âmes, 182.

66. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire, *TM* 2 (1967), 59.209-213, 200. Πρβλ. L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century* [Miscellanea Byzantina Monacensia 26], München 1981. Τὴ διάδοση ποὺ εἶχε γνωρίσει ἡ σχετικὴ διδασκαλία καὶ τὶς διαστάσεις ποὺ ἔλαβε τὸ πρόβλημα μαρτυρεῖ καὶ ἡ προσθήκη στὸ τέλος τοῦ *Βίου* τοῦ ὁσίου Νικήτα τοῦ Θηβαίου (BHG N. Auct. 2304), ἔκδ. Π.Β. Πάσχος, Ἄγνωστοι Ἅγιοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδ. Μελετῶν* 6 (1976-1977), 283-284, ποὺ χρονολογεῖται στὰ τέλη τοῦ 11ου αἰώνα, ἑνὸς *ἐρωτήματος περὶ τῆς τῶν ψυχῶν ἀποκαταστάσεως*, ὅπου ὁ ἀνώνυμος βιογράφος ὁδηγεῖται στὸ συμπέρασμα: *Μὴ γάρ τις νομίσῃ ὅτι δίκην καπνοῦ ἢ νέφους ἡ ψυχὴ διαλύεται καὶ ἀπόλλυται μετὰ θάνατον ... ὥστε ἐνυπόστατοι μέν εἰσιν αἱ ψυχαὶ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἔξοδον ... μετὰ τὸν ἐξοικισμὸν αἱ ψυχαὶ οὐ θανατοῦνται οὐδὲ ἀπόλλυνται.*

67. *Βίος* ὁσίου Δωροθέου τοῦ νέου (BHG 565, ἔκδ. P. de Lagarde – J. Bollig, *Ioannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt*, Gottingae 1882), 209-218. Βλ. J. Darrouzès, Le mouvement des fondations monastiques au XIe siècle, *TM* 6 (1976), 170 ἀρ. 56. Ἀ. Καρπόζηλος, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος* [*Δωδώνη*,

ἀνάδειξη τοῦ ἰδίου τοῦ Μαυρόποδος ὡς ἁγίου μὲ τὸ γνωστὸ τρόπο, τῆς συνθέσεως δηλαδὴ μιᾶς *Ἀκολουθίας* στὴ μνήμη του. Τὸ ἀξιοσημείωτο στὴν περίπτωση τῆς *Ἀκολουθίας, Εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Ἰωάννην μητροπολίτην τῶν Εὐχαΐτων*[68], τὴν ὁποία συνέθεσε ὁ ἀνεψιός του Θεόδωρος κοιτωνίτης, εἶναι ὅτι ἡ ἁγιότητα τοῦ Μαυρόποδος προβάλλεται μὲ ἕναν ἀρκετὰ ἀναιμικὸ καὶ ἰδιόμορφο τρόπο. Ἐξαίρονται οἱ ἀρετές, ἡ σοφία καὶ τὸ συγγραφικό του χάρισμα, ἐνῶ ἀπουσιάζει σχεδὸν τελείως ἡ μνεία θαυμάτων, ἐκτὸς ἀπὸ μία ἀόριστη ἀναφορά[69]. Τὴ φήμη δὲ τῆς ἁγιότητας καὶ τῶν θαυμάτων, ποὺ ἑλκύουν τοὺς πιστοὺς στὶς σοροὺς τῶν ἁγίων, ὑποκαθιστᾶ ἡ φήμη τῆς σοφίας του, ποὺ συγκέντρωνε στὴν οἰκία του *ὡς εἰς λογεῖον κοινὸν τοὺς διψῶντας τὴν τῶν λόγων μάθησιν*[70]. Ἡ περίπτωση αὐτὴ συγκλίνει σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ μὲ ἐκείνην ἑνὸς ἄλλου νέου ἁγίου, ποὺ ἐγκωμιάζεται καὶ ἐξυμνεῖται τὴν ἴδια ἐποχὴ ἀπὸ τὸ Μιχαὴλ Ψελλό, τοῦ Συμεὼν Μεταφραστῆ, στὸ *Ἐγκώμιο* καὶ *στὴν Ἀκολουθία* τοῦ ὁποίου ἐξαίρεται κυρίως τὸ μνημειῶδες μεταφραστικὸ ἔργο του[71], ἐνῶ ἀπαντᾶται μόνο μία ἰσχνὴ ἀναφορὰ

παράρτ. ἀρ. 18], Ἰωάννινα 1982, 155-156. Γιὰ τὴ μοναστικὴ ἁγιολογία αὐτῆς τῆς περιόδου, βλ. B. Flusin, L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines, *Revue Bénédictine* 103 (1993) (= *Le Monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle*), 31-50.

68. *Ἀκολουθία* (ἔκδ. S.G. Mercati, Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal Nipote Teodoro, στο: *Collectanea Byzantina*, I, Roma 1970), 513-528. Γιὰ τὸν Ἰωάννη Μαυρόποδα εἶχε γραφεῖ καὶ ἕνα *Ἐγκώμιο* –ὄχι ὅμως ἁγιολογικοῦ χαρακτῆρα– ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Ψελλό.

69. *Ἀκολουθία* (ἔκδ. Mercati), 526: *Σοῦ καὶ ὁ θάνατος θαυμαστὸς ἀνεφάνη, Θεοῦ δοξάσαντος θαύμασιν αὐτὸν καὶ σημείοις, μακάριε.*

70. Ὅ.π., 521.

71. *Ἐγκώμιο* (ἔκδ. Elizabeth A. Fisher, *Michaelis Pselli Orationes Hagiographicae*, Stutgardiae-Lipsiae 1994), 278.199-279.206: *μᾶλλον δὲ εὐτυχεῖ πρᾶξιν, ἣν οὐδεὶς τῶν πάντων εὐτύχηκε· δι' ἧς ἐκεῖνός τε περιφανέστερος τῶν ἁπανταχῇ ἐλλογίμων ἔδοξε καὶ τῷ τε Θεῷ τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων ἀφωσιώσατο καὶ τοὺς τῶν μαρτύρων ἀγῶνας καὶ δρόμους τάς τε τῶν ἀσκητῶν ἐγκρατείας καὶ καρτερίας ἐκάλλυνέ τε καὶ κατεκόσμησε· καὶ τὴν αὐτὴν ἐκείνοις προεισενεγκὼν εὔνοιαν, τὰς παρὰ πάντων ἀντείληφε χάριτας*, 286.358-360: *ἀλλ' εἴ μοί τις δοίη, ἐν ἴσῳ ἂν τοῦτον θείην τοῖς περὶ τὸν τοῦ εὐαγγελίου λόγον πονήσασι καὶ τὸ τοῦ λόγου βάθος διερμηνεύσασιν.* *Ἀκολουθία* (ἔκδ. E. Kurtz – F. Drexl, *Michaelis Pselli scripta minora* [Orbis Romanus V], I, Milano 1936), 112.14-16: *καὶ ἁγίων τοὺς βίους ἰχνηλατῶν τούτων τὰ παθήματα καὶ τοὺς ἀγῶνας ἐξυμνεῖς ταῖς σοφαῖς σου μεταφράσεσιν·* στὸ ἴδιο, 115.12: *ταῖς σοφαῖς σου, μάκαρ, συγγραφαῖς·* στὸ ἴδιο, 115,15-17: *μεταφράσεις ὠνομάσθησαν οἱ λόγοι σου, τρισμάκαρ, καθηδύνοντες νοῦν τὸν ἡμέτερον·* στὸ ἴδιο, 115.20-21: *ἐπαινέσει γενεὰ κατὰ τὸν ψάλλοντα καὶ γενεὰ τοὺς λόγους τοὺς σούς·* στὸ ἴδιο, 117.24: *καὶ τοὺς πιστοὺς εὐωδιάσας ὀσμαῖς συγγραμμάτων σου.* Τὴν ἐπισήμανση αὐτὴ εἶχε κάνει πρῶτος ὁ A. Kazhdan, Hagiographical Notes, 1-4, *Byz* 53 (1983), 556 [«...the *Life of Symeon* is Psellus' literary manifest, the development of his theory of literary creativity; Symeon is not a regular saint, he is not similar to his heroes... He is first and

στὴν εὐωδία καὶ τὴ μυροβλυσία τοῦ λειψάνου του[72]. Ἡ καταγραφὴ αὐτῶν τῶν νέων τάσεων στὰ παραπάνω κείμενα εἶναι ἴσως ὁ ἀψευδὴς μάρτυρας τόσο τῆς κρίσεως ποὺ εἶχε προηγηθεῖ ὅσο καὶ τῆς προσπάθειας νὰ προβληθοῦν καὶ νέα τεκμήρια ἁγιότητας, λιγότερο ἴσως ἀμφισβητήσιμα ἀπὸ ὁρισμένους ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους καὶ κλασικίζοντες διανοούμενους τῆς Κωνσταντινούπολης.

---

foremost a writer, and the *Vita* explains what the writing is about: it discusses the axis of Psellus' existence»] καὶ ἐπαναλαμβάνουν ἡ Claudia Rapp (Hagiographers as Antiquarians, 41) καὶ ἡ Nancy Patterson Ševčenko (The *Vita* Icon and the Painter as Hagiographer, *DOP* 53 [1999], 149, σημ. 1): «Some Byzantine literary figures did in fact achieve sainthood through their hagiographical writings».

72. *Ἐγκώμιο* (ἔκδ. Fisher), 287.376-288.385: *Καὶ ἐτεθνήκει μὲν οὕτως, εὐωδίας δὲ αὐτίκα πάντα ἐγεγόνει μεστά ... τοῦτο μὲν δή σοι τὸ θαῦμα, κάλλιστέ μοι πάντων ἀνδρῶν καὶ ἐλλογιμώτατε, εἰς περιουσίαν ἐστὶν ἀποδείξεως τῆς σῆς καθαρότητός τε καὶ ἁγιότητος*. *Ἀκολουθία* (ἔκδ. Kurtz – Drexl), 109.3-8: *οὕτως ἐφύλαξας τάφῳ τυμβευθὲν ἀπροσπέλαστον τὸ σῶμα σου τὸ ἅγιον τῆς ἐπιμιξίας τοῦ ὕστερον τούτῳ συντεθέντος ἑτέρου σωματίου ἀπρεπῶς· καὶ μαρτυρεῖ τοῦ ἐκβλύζοντος μύρου σου ἡ ἔκλειψις*. Πρβλ. Ν. Τωμαδάκης, Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν, *ΕΕΒΣ* 23 (1953), 121-122. Στὸ μεταγενέστερο *Συναξάριο* ποὺ συνέταξε ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς ἐξαίρεται καὶ ἡ ἀφθαρσία τοῦ λειψάνου του: *Τό γε μὴν ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον εἰς δεῦρο μένει σῶον καὶ ἄλυτον ἐν τῷ ναῷ τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς Θεοτόκου καὶ πολιούχου, τιμώμενόν τε καὶ προσκυνούμενον, ἥτις ἐκ τῶν Ὁδηγῶν τὴν ἐπωνυμίαν κεκλήρωται* (Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Μάρκου Εὐγενικοῦ Συγγραμμάτια διάφορα, *Ἀνέκδοτα Ἑλληνικὰ Συγγραμμάτια* [Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη 18], ἐν Κων/πόλει 1888, 101β. Γιὰ τὸν Μεταφραστή, βλ. τώρα τὴ μελέτη τοῦ Chr. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, Copenhagen 2002.

Πίν. 1. Τὸ recto τοῦ φ. 535 τοῦ κώδ. Ἰβήρων 388, ποὺ περιέχει τὸν *Λόγο κατὰ ἁγιοκατηγόρων* τοῦ Νικήτα Στηθάτου

Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ Στηθάτου κατὰ ἁγιοκατηγόρων

(e cod. athon. Iviron 388 (Lambros 4508), XVI s., f. 535^{rv})

Καλὸν ἐκ τοῦ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου προοιμιάσασθαι τήμερον καὶ οὕτω κατ' ἐκεῖνον μέσον τῆς παρούσης γενεᾶς τῶν ἀνθρώπων γεγωνότερον ἐκβοῆσαι· *ἕκαστος ἀπὸ τοῦ πλησίον αὐτοῦ φυλάξασθε καὶ ἐπ' ἀδελφῷ ἑαυτῶν μὴ πεποίθατε, ὅτι πᾶς ἀδελφὸς πτέρνῃ πτερνιεῖ καὶ πᾶς φίλος δολίως πορεύσεται.* Τοῦτο τοίνυν καὶ λεγόμενον νῦν ἀκούειν δοκῶ καὶ ἐνεργούμενον ὁρῶ κατὰ τὸν παρόντα τοῦ χρόνου καιρὸν ἢ ὅτε οὐκ ἠθέλησεν εἰδέναι Θεὸν Ἰσραὴλ καὶ τόκος ἐπὶ τόκῳ καὶ δόλος ἐπὶ δόλῳ ηὐξάνετο καὶ ἀλήθεια τρανῶς οὐκ ἐλέγετο, διὰ τὸ τὴν γλῶσσαν αὐτῶν τηνικαῦτα λαλεῖν μεμαθηκέναι ψευδῆ. Διὸ καὶ θρηνῆσαί μοι καὶ φάναι κατ' αὐτὸν οὕτως ἔπεισιν· *οἴμοι ὅτι οἱ ἔσθοντες τρυφὰς ἠφανίσθησαν ἐν ταῖς ἐξόδοις, οἱ τιθηνούμενοι ἐπὶ κοσκίνῳ περιεβάλοντο κοπρίαν καὶ ὡμοιώθη ὁ λαὸς ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ λαῷ μὴ ἔχοντι γνῶσιν καὶ ἀκούοντι πρὸς Θεοῦ· Σύ,* φησίν, *ἐπίγνωσιν ἀπώσω καὶ ἐγὼ ἀπώσομαί σε τοῦ μὴ ἱερατεύειν μοι. Τὸ ἔθνος τὸ ἅγιον, τὸ βασίλειον ἱεράτευμα,* ὁ ὁρῶν τὸν Θεὸν Ἰσραήλ, ἠτιμώθημεν, ἠχρειώθημεν, ὅτι ἐπληθύνθημεν καὶ λοιμῷ προσομιλοῦντες διαφθειρόμεθα ὅτι μήτρα δυστυχῶς ἐγενήθη ἡμῖν, κατὰ τὴν πάλαι τοῦ προφήτου ἀράν, ἀτεκνοῦσα καὶ μαστοὶ ξηροί. *Τί γάρ,* φησί, *δώσεις αὐτοῖς; Δὸς αὐτοῖς, Κύριε, μήτραν ἀτεκνοῦσαν καὶ μαστοὺς ξηρούς.* Καὶ πάλαι μὲν Ναζιραίων τὸ γένος, ἅγιον ὂν ἐς τὰ μάλιστα καὶ ἐκλεκτὸν τῷ Θεῷ ἔλαμπεν ὑπὲρ γάλα, κατὰ τὸν θρηνοῦντα ἡμᾶς Ἱερεμίαν δικαίως, καὶ ὑπὲρ χιόνα καθαρὸν ἦν καὶ ὑπὲρ λίθον σάπφειρον ὑπῆρχε τὸ εἶδος αὐτοῦ, γνῶσις δηλαδὴ καὶ σοφία, ἐξ ἄκρας ἐνσεμνυνόμενον καθαρότητος. *Ἐκαθαριώθησαν,* φησί, *ναζιραῖοι αὐτῆς ὑπὲρ χιόνα, ἔλαμψαν ὑπὲρ γάλα, ἐτυρώθησαν ὑπὲρ λίθον σάπφειρον τὸ εἶδος αὐτῶν.* Καὶ οὕτω φῶς ἦν καὶ ἅλας τῆς γῆς, κατὰ τὸν ἱερώτατον λόγον, καὶ δεδοξασμένον ταῖς ἀρεταῖς μέσον τῆς παγκοσμίου καὶ κοινῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας. Νυνὶ δὲ οὐκ οἶδ' ὅ,τι καὶ ὅπως ἐμαυτοῦ πρῶτον ἐπιλαβόμενος εἴπω τὸ ἐν σοφίᾳ πάλαι καὶ γνώσει βεβοημένον σκότει ἀγνωσίας κατα-

---

3-4 Je. 9, 3 **6-7** cf. Je. 9, 5 **7-8** cf. Je. 9, 4 **9-10** La. 4, 5 **10-12** Ho. 4, 6; cf. Nic. Steth. Op. (ed. Darrouzès), 416, 4.18-19 **12-13** Ex. 19, 6 23, 22; 1 Pet. 2, 9 **14-16** cf. Ho. 9, 14 **16-17** Ho. 9, 14; cf. *Vita Sym. Nov. Theol.* (ed. Koutsas), 95.6-7 **17-20** cf. La 4, 7 **20-22** La. 4, 7 **22** cf. Mt. 5, 13-14 **23-24** παγκοσμίου - ἐκκλησίας: cf. Io. Dam., *Hom. in Transf.*, PG 96, 569D **25** σκότει ἀγνωσίας: cf. Ps.Athan. Alex., *Quaest. ad. Ant.*, PG 28, 632A

9 ἔσθοντες corr. : ἐσθίοντες cod **12** μὴ om. cod **22** ἐτυρώθησαν : ἐπυρώθησαν Vet.Test. (ed. Rahlfs) B, 728.7^{2}

καλύπτεται καὶ ἀντὶ φωτὸς ζόφος μικροῦ τοῖς πᾶσιν ὁρᾶται· καὶ οὐχ ἅλας ἀρτῦον τῷ πνεύματι τὰς ἀνάλους καὶ ἀσυνέτους ψυχάς, ἀλλὰ πικρία ψυχῆς τὴν αἴσθησιν τῶν ἐντυγχανόντων καταπικραίνουσα. Εἰσὶ δέ, πλὴν ὀλίγων καὶ τούτων ἢ ἐρριμένων ἴσως ἢ φθονουμένων ἢ μόνῳ τῷ τὰ πάντα εἰδότι Θεῷ γινωσκομένων, καθόσον καὶ αὐτὸς πρὸς αὐτῶν ἐπεγνώσθη, οἳ καὶ ἀναιδῶς ἐν φαυλότητι βίου καὶ δυστροπίᾳ ψυχῆς τῶν θείων τολμηρῶς κατορχούμενοι καὶ τοῖς ἑαυτῶν καταπατοῦντες ποσίν, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἅγια οἱ ἐναγεῖς καθυβρίζουσι. Ταῦτα τῆς ἐμῆς εὐηθείας τὰ τραύματα· ταῦτα τῆς ἐμῆς ῥαθυμίας τὰ ἐπιτρίμματα· αὕτη τῆς ἐμῆς διανοίας ἡ ἀμορφία καὶ τὸ μὴ σχολὴν ἄγειν ποτὲ τῆς ἐπὶ τὰ ῥέοντα πλάνης ἐν ἐπισκοπῇ καὶ ἐπιμελείᾳ τοῦ κρείττονος. Ἀλλὰ τί μοι τὸ προοίμιον οὕτω προφητικαῖς καταπυκνούμενον χρήσεσι βούλεται; Ἐπειδή τινες, καὶ αὐτοὶ τῶν δοκούντων εἶναί τι, δόξαν ἀπᾴδουσαν τοῖς ἀποστολικοῖς δόγμασιν ἐν πολλαῖς ἀκοαῖς παρενείρουσι καὶ φασὶ μὴ δύνασθαι τινὰ τοῦ λοιποῦ πρὸς ὕψος ἀναδραμεῖν ἁγιότητος κατὰ τοὺς πάλαι ἁγίους ἐν τῇ παρούσῃ γενεᾷ τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ μὲν παρὰ Θεοῦ ἀγαθὸν πάλαι τὸ ἔξωθεν παθῶν καὶ τῆς κατ' αἴσθησιν γενέσθαι ζωῆς καὶ τὸ νέον ἀγαθὸν κτήσασθαι σοφίαν τὴν ἀδίδακτον μὲν αἰσθήσει, νῷ δὲ εἰλικρινεστάτῳ καταλαμβανομένην, δι' ἧς ἄρα ἡ ἀρίστη τῶν ἀποικιῶν βεβαιοῦται, μετανισταμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν καὶ κυρίως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ γεγονότος πρὸς τὸ ἀγένητον καὶ ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ἴδιον πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός. Τὸ δὲ νῦν πρὸς ἡμῶν διωκόμενον, τὸ πάντων ἐν κακίᾳ κρατεῖν καὶ εἶναι | ὑπερκειμένους ἁπάντων τῶν ἐν σοφίᾳ Θεοῦ, κἂν ζόφος ἀγνωσίας κατακαλύπτει ἡμᾶς· καὶ τὸ δὴ χεῖρον, μηδὲ ἀρετὴν τὴν ἀρετὴν ὀνομάζεσθαι, μηδὲ καλὸν τὸ καλὸν ἢ τὸν ἥλιον φῶς, δι' ὧν οἰκειούμεθα τοῖς καλοῖς καὶ Θεῷ περιόντες καὶ τῶν ἐντεῦθεν ἀπαλλαττόμενοι, ἀλλ' ἀφροσύνην ταῦτα καὶ ἔκστασιν καὶ παρακοπὴν λογισμοῦ. Διὰ γὰρ τοῦτο *λαλήσω*, φησί, *ἵνα ἀναπαύσωμαι, ἀνοίξας τὰ χείλη· πλήρης γάρ εἰμι ῥημάτων καὶ ὠλέκει με τὸ πνεῦμα τῆς γαστρός, ἡ δὲ γαστήρ μου ὥσπερ ἀσκὸς γλεύκους ζέων δεδεμένος ἢ ὥσπερ φυσητὴρ χαλκέως ἐρρηγώς. Ἄνθρωπον γὰρ καὶ αὐτὸς οὐ μὴ αἰσχυνθῶ*, τοῦ δικαίου ἕνεκα, *οὐδ' οὐ μὴ βροτὸν ἐντραπῶ· οὐ γὰρ ἐπίσταμαι θαυμάσαι πρόσωπον· εἰ δὲ μὴ καὶ ἐμὲ σῆτες ἔδονται*. Εἴ γε ὁ Θεὸς καὶ *Πατὴρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται* τὴν τῶν βροτῶν σωτηρίαν καὶ ὁ Υἱὸς τοῦτο βούλεται, δεξιᾷ χειρὶ τοὺς πεφιληκότας αὐτὸν ἀπὸ γῆς ἀνυψῶν, τίς ὁ λέγων μὴ ἀνέρχεσθαι *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πλη-*

26-27 cf. Mr. 9, 50; Lc. 14, 34 **29-30** cf. 1 Cor. 13, 12 **31-32** cf. Mt. 7, 6 **40-45** Philo Jud., *Quis rer. divin. heres sit* (ed. Wendland), III, 98, 2 **50-51** λαλήσω - χείλη: Jb. 32, 20 **51-53** πλήρης - ἐρρηγώς: Jb. 32, 18-19 **53-55** ἄνθρωπον - ἔδονται: Jb. 32, 21-22 **55** Io. 5, 17 **55-56** τὴν τῶν βροτῶν σωτηρίαν: Greg. Theol., *Christ. Pat.* (ed. Tuilier, SC 149) l. 1662 **56** δεξιᾷ χειρί: cf. Apoc. 1, 16 **57-58** Eph. 4, 13

26 ἀρτῦον corr. : ἀρτύων cod. **28** καταπικραίνουσα corr. : καταπικραίνουσιν cod. **47** μηδὲ corr. : μὴ δὲ cod.

ρώματος τοῦ Χριστοῦ, τὸν πονεῖν αἱρούμενον ὑπὲρ ἀρετῆς; Εἰ δὲ τοῦτο, πῶς οὐχὶ τέλος; Εἰ δὲ οὐ τοῦτο, τί βεβαπτίσμεθα; Τί τῶν ἁγίων ὡς ἅγιοι πρὸς τοῦ ἱερουργοῦντος καλούμενοι; Τί δὲ Παῦλος γράφει, *εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἀμώμους καὶ ἁγίους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ· προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*; Τί δὲ τῆς οἰκονομίας τὸ φρικτὸν εἴργασαι μυστήριον οὐχ ἡγίασαι; Πιπτέτω φθόνος τοῖς καλοῖς ἀεὶ νεμεσῶν· πιπτέτω ζῆλος τοῦ παλαιοῦ ἀποστάτου καὶ δράκοντος τὰ νοσήματα. Καὶ ζῆλος ἴτω ἐξ αὐτῆς τοῦ καλοῦ καὶ οὐδὲν οὐδαμῶς ἐμποδὼν ἔσται τοῦ μὴ πάντας ἐξ ἴσου καθυποβληθῆναι, χαρὰ καὶ εἰρήνη τοῖς ἐκγόνοις τοῦ πνεύματος ἐπὶ ἀνδρὶ πιστοτάτῳ, ἄρτι μὲν κατευθυνουμένῳ πρὸς ἀρετὴν ἄρτι δὲ καὶ τελειουμένῳ. Καὶ ὡς ὁ Θεὸς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὕτω καὶ αἱ δωρεαὶ καὶ τὰ χαρίσματα αὐτοῦ ἀμεταμέλητα ἔσται· μία γὰρ οὖσα ἡ πάλαι τε καὶ νῦν ἀεὶ ἐνεργουμένη μεγαλειότης αὐτοῦ. Εἰ γὰρ Χριστὸς Θεὸς καὶ Ἅγιος, καὶ οἱ τοῦτον φοροῦντες ἅγιοι· *ἐν ἐκείνῃ γάρ*, φησί, *τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ Πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν*. Ἔσομαι τοίνυν ἀψευδὴς εἰ τὴν εἰκόνα τηρήσας φυλάξω· φησὶ γάρ· *οὐ περὶ τούτων ἐρωτῶ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἓν ὦσι, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσι*. Τίνος ἕνεκεν καὶ διατί; ὅτι *ἐγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἓν ἐσμέν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν*· καὶ πάλιν, *πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι*. Ὁ Παῦλος *οὐκ οἴδατε*, φησί, *ὅτι ναὸς τοῦ Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;* Εἰ τοίνυν μέλη ἐσμὲν τοῦ Χριστοῦ ἐν σώματι καὶ μιᾶς κεφαλῆς, οὐ χαίρειν ὀφείλομεν πάντα τὰ μέλη; Ἀλλὰ μὴ μακαρίσῃς ἄνθρωπον, φησί, πρὸ τελευτῆς αὐτοῦ. Τοῦτο καὶ αὐτὸς φημί, τὰ ἴσα τῷ εἰπόντι φρονῶν, ἕως οὔπω τὸ βέβαιον ἴδω τοῦ τέλους καὶ τὴν κάμπτουσαν ἡττωμένην τῷ πνεύματι καὶ μέχρις ἂν τὴν ὕλην ὁρῶ καθ' ἑαυτὴν ἀστατοῦσαν καὶ μὴ συντροχάσασαν εἰς γῆν ἔτι ἐν ἀγωγίμοις τοῦ πνεύματος. Ἡνίκα δὲ τὸ φιλούμενον ἴδω τέλος τῶν ἱερῶν

60-67 Eph. 1, 3-6 **66** cf. Eph. 3, 9 **67** Greg. Theol., *In nov. dom.* 44, 12, PG 36, 620B; cf. Sym. Nov. Theol., *Hymn.* (ed. Koder-Paramelle), 132.286 **69-70** cf. Greg. Theol., *Carm. Moral.*, PG 37, 761A **72** cf. Rom. 11, 29 **74-75** Io. 14, 20 **76-78** Io. 17, 20-21 **78-80** Io. 17, 22-23 **80-82** Io. 17, 24 **82-83** 1 Cor. 3, 16 **83** cf. 1 Cor. 6, 15 **84** μιᾶς κεφαλῆς: cf. Eph. 4, 15 **84-85** cf. Si 11, 28

82 οἴδατε corr. : ἴδατε cod. **85** τοῦτο corr. : τούτῳ cod.

ἀγώνων καὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ, τὸν τέλειον ἄνδρα, εἰς τὴν ἑνότητα τῶν ἄνω κεχωρηκότα δυνάμεων, μνήμην ἱερῶν ἱδρώτων τοῖς ἐς ὕστερον καταλιπόντα, ὁσίως αὐτίκα καὶ αὐτὸς τὴν γλῶτταν τρανοῦμαι καὶ μακαρίζω ὅτι *μακάριος ἀνὴρ ὃς ἐν σοφίᾳ,* φησί, *τελευτήσει καὶ ὃς ἐν συνέσει αὐτοῦ διαλεχθήσεται* καὶ δικαιοσύνην εὐαγγελίζομαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐδὲ μὴ κρύψω τὸ ἔλεός σου καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ συναγωγῆς πολλῶν πιστῶν, καθὰ μὲν τὸ σὸν διακελεύεται πνεῦμα, *σύ,* φησί, *τὴν σοφίαν κήρυξον, ἵνα φρόνησίς σοι ὑπακούσῃ.*

---

89 cf. 2 Tim. 3, 17 **89-90** cf. Eph. 4, 13 **91-92** Si. 14, 20 **92-93** cf. Ps. 39, 10
94-95 Pr. 8, 1

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΟΙ ΗΡΩΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ
ΟΙ ΝΕΟΙ ΑΓΙΟΙ, 8ος–16ος ΑΙΩΝΑΣ»
ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΟΥ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ ΣΕ 600 ΑΝΤΙΤΥΠΑ

Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗ
«Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Ε.Π.Ε.» ΤΟΝ ΟΚΤΩΒΡΙΟ ΤΟΥ 2004